UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00599428 0

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lesphilosophiesp00wahl

LES

PHILOSOPHIES PLURALISTES

D'ANGLETERRE ET D'AMÉRIQUE

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

Du Rôle de l'Idée de l'Instant dans la Philosophie de Descartes . . . . . 3 fr. 50

LES

PHILOSOPHIES PLURALISTES

D'ANGLETERRE ET D'AMÉRIQUE

PAR

JEAN WAHL

Agrégé de Philosophie
Docteur ès lettres
Ancien élève de l'École Normale Supérieure
Ancien pensionnaire de la Fondation Thiers
Professeur au Lycée du Mans

194785
17.3.25

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, (VIe)

1920

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM

A

MONSIEUR EMILE BOUTROUX

LIVRE PREMIER

LE MONISME EN ANGLETERRE ET EN AMÉRIQUE

C'est surtout après 1870 que l'enseignement philosophique dans les Universités anglaises s'inspira du monisme idéaliste de la philosophie allemande. Néanmoins, l'influence de la philosophie allemande sur la pensée anglaise s'était fait déjà sentir dès les premières années du siècle. Coleridge s'était inspiré de Schelling ; il avait chanté le « tout miraculeux », l'esprit « omnifique », l'unité saisie par la raison et l'imagination, l'âme humaine annihilée en Dieu (1). De Quincey avait étudié Kant et Herder. Plus tard Carlyle conseillait aux jeunes Anglais d' « ouvrir leur Gœthe » et proposait à l'admiration silencieuse l'indivisible Nature de la philosophie allemande.

De plus en plus les idées allemandes d'abord adoptées par des poètes et des écrivains se répandirent dans les milieux philosophiques. Caird se mettait à l'école de Carlyle (2). Stirling célébrait Hegel en deux volumes d'un style obscur et tumultueux ; l'hégélianisme seul pouvait selon lui servir à vaincre le mouvement de réaction violente contre les tendances transcendantalistes que préparaient Buckle et ses amis (3). La raison concrète seule pouvait ramener les Anglais au Christianisme. Il croyait en une nécessité unique, un devoir-être éternel. Il écrivait résumant sa croyance :

> Une seule proportion absolue est le tout
> L'Un est multiple et le multiple est Un
> Là est la paix divine, et la Grande Vie
> Qui est le tout (4).

L'influence de Stirling fut réelle. Green recommandait *le Secret de Hegel* comme une exposition fidèle et complète du

---

(1) *Religious Musings*, *Works* p. 13 et 14.
(2) Watson, *Philos. Review* 1909 p. 147.
(3) Lettre citée dans *Life of Stirling* p. 249.
(4) *Life of Stirling* p. 271.

développement de la philosophie allemande (1). Et en Amérique Harris saluait en Stirling un écrivain « qui sait éveiller la foi philosophique » (2).

L'helléniste Jowett inspirait à quelques âmes, l'idée d'une philosophie qui pourrait victorieusement lutter contre l'empirisme de Mill, et surtout contre le « monisme spencérien ».

En 1874 et 1875, Hill Green et ses amis opposaient au monisme matérialiste un monisme idéaliste. Green est préoccupé avant tout de montrer dans la moindre perception l'unité du sujet pensant, et dans le moindre être vivant l'unité de la conscience universelle ; étant donné un fait, il ne peut l'envisager que par rapport au tout dont il fait partie. Il a, très vifs, le besoin et le sens de la totalité (3). Il ne peut concevoir l'existence de relations entre les choses sans admettre l'existence d'un sujet unique, lien spirituel de ces relations. Il envisage toute idée en fonction du tout.

Les livres des philosophes, les journaux, les revues, même la revue créée par Maudsley *(Journal of Mental Science)*, sont envahis par les idées hégéliennes (4). On comptait à l'aide des idées allemandes pouvoir triompher de l'agnosticisme en métaphysique, de l'associationnisme en psychologie, de l'utilitarisme en morale. « De plus en plus, disait Eucken en 1897, parlant de l'Angleterre, de plus en plus le système hégélien est le point de ralliement de tous ceux qui sentent le besoin d'un schème compréhensif destiné à combattre le scepticisme, le dualisme et l'utilitarisme » (5).

Les besoins métaphysiques, les besoins moraux, les besoins religieux semblaient concorder : la philosophie néo-kantienne et néo-hégélienne apportait le salut.

Mais bientôt le monisme qui s'était développé sous l'influence des besoins religieux, apparaissait finalement à un certain nombre de philosophes comme la négation de la religion. La religion n'est-elle pas conçue par Bradley, disaient-ils, comme un stade de la pensée qui doit être dépassé ? Bosanquet n'affirme-t-il pas que l'univers ne doit pas être considéré comme gouverné par une personne morale toute puissante ? Ne critique-t-il pas l'idée d'expiation ? Ne critique-t-il pas l'idée d'un purgatoire ?

Ainsi le monisme semblait s'être transformé ; sous sa première

---

(1) *Life of Stirling* p. 169.
(2) *Life of Stirling* p. 187.
(3) *Proleg.* p. 72.
(4) *Hegelisms*, Mind 1882, p. 186.
(5) *Monist* 1896-97, p. 321.

forme, — avec Green, ses amis et ses disciples, (1) — il se refusait à réduire la philosophie à une sorte de mouvement de la pensée absolue. Jowett voulait entre l'homme et la divinité « une harmonieuse proportion ». Pour Jones, pour Baillie, pour Haldane, l'absolu se présentait comme une individualité ou comme un ensemble d'individualités et leur philosophie se rapprochait plus parfois de celle de Lotze que de celle de Hegel; ils restaient dans l'ensemble fidèles à la pensée de Coleridge; l'Absolu des penseurs et le Dieu des croyants s'identifiaient d'après eux, leur absolutisme était l'adversaire du scepticisme et sans doute aussi du spinozisme, était un absolutisme de tendances théistes. Mais quelques années après, une doctrine, la doctrine pragmatiste, la doctrine pluraliste s'élevait au nom de la pensée religieuse, de la pensée religieuse des âmes naturellement et simplement croyantes, contre les idées absolutistes. Les pragmatistes montraient en elles l'union d'uu dogmatisme desséchant et d'un scepticisme plus desséchant encore, d'un optimisme amollissant et d'un pessimisme incurable et en somme la négation même de la religion et de la foi.

C'est que Bradley semblait avoir donné au monisme idéaliste une forme nouvelle. Il avait d'abord présenté des idées qui pouvaient paraître purement hégéliennes, mais dès sa *Logique* de 1883 et surtout dans *Appearance and Reality* il expose un monisme, un absolutisme qui au premier abord du moins se distinguent très nettement des aspects antérieurs de la doctrine.

L'idée de la réalité absolue, vers laquelle tend la métaphysique de Bradley, l'idée de l'expérience dont elle part, l'idée de la méthode qu'elle emploie, peuvent se trouver dans l'*Ethique*, dans le *Traité de la Nature Humaine*, dans la *Logique*, et dans l'antique pensée des sophistes; il n'en est pas moins vrai que toutes les doctrines sont transformées, transmuées, comme il dit, dans son système à la fois compréhensif, précis et plein d'inconnu; tantôt on se sent près de la pensée de James et tantôt de celle de Hegel. Foi et expérience, totalité et diversité, pragmatisme et anti-pragmatisme, transcendance et immanence semblent s'unir en elle; cette union d'un absolutisme intransigeant, d'un scepticisme ironique, du souci de l'expérience et du fait particulier, enfin peut-être d'un certain sensualisme, suivant une remarque de Sturt, font la difficulté et l'originalité de cette philosophie dont nul ne saurait nier la profondeur.

Il ne faudrait pas sous l'influence de cette idée de la diversité

---

(1) Pourtant Nettleship écrivait « I think that I shall end my days as something like a Spinozist » (*Philosophical Lectures*, p. XLVII).

des tendances qui se rencontrent chez Bradley, perdre le fil conducteur de la doctrine, et laisser dans l'ombre ses conceptions fondamentales. Nous devons les exposer brièvement pour comprendre les critiques qu'ont dirigées contre elles les pluralistes et l'effort qui est nécessaire pour tâcher de la comprendre vraiment. Nous nous servirons surtout pour en donner une idée de *Appearance and Reality*, complétant pourtant cet ouvrage sur certains points par les *Essays on Truth and Reality*.

Dans une première partie de *Appearance and Reality*, Bradley montre comment les concepts dont nous nous servons ordinairement pour nous rendre compte de l'expérience, comment les distinctions que nous faisons, comment les touts que nous formons sont finalement non-satisfaisants pour la raison, sont contradictoires, ne peuvent être par conséquent que des apparences. Les distinctions entre les qualités premières et les qualités secondes, entre les substantifs et les adjectifs, les notions de relations et de qualités, d'espace et de temps, de causalité et d'activité, de chose et de moi, de corps et d'âmes sont critiquées.

Partout nous voyons les choses, les termes se briser, se morceler en relations qui ne peuvent trouver leurs termes.

C'est que l'illusion qui consiste à distinguer les choses en relations et en qualités est la source de toutes les autres illusions ; c'est elle qui nous rend la réalité inintelligible ; car d'une part les qualités ne sont rien sans les relations, puisqu'il n'y a qualités que s'il y a distinctions et rapports : et d'autre part elles ne peuvent être comprises si on admet précisément l'idée de relation. Bien plus, la qualité apparaît à la fois comme une condition et comme un résultat des relations et cette double affirmation est contradictoire.

Une pensée « relationnelle » ne peut que nous donner l'apparence, ne peut pas nous donner la vérité. Elle constitue simplement un compromis en vue de la pratique. Elle sépare ce qui ne doit pas être séparé. « Ce que je répudie, dit Bradley, c'est la séparation du sentiment et de son objet ou du désir et de son objet, ou de la pensée et de son objet, ou la séparation, pourrais-je ajouter, de n'importe quoi et de n'importe quoi d'autre. »

Toutes ces critiques s'appuient donc sur l'idée de l'intériorité des relations par rapport à leurs termes. Une relation qui existerait en dehors de ses termes est une illusion ; « une relation entre A et B implique réellement un fondement substantiel à l'intérieur de ces termes. » Par conséquent partout il doit y avoir une totalité qui contient ce qui est en relation. Il n'y a pas de simple « à côté », de simple « ensemble ».

L'idée de l'extériorité des relations n'est ainsi qu'un point de vue

relatif nécessaire à notre action. Il n'y a pas de différence absolue entre une « relation intérieure » et une « relation extérieure ». Affirmer la pure extériorité c'est ériger notre simple ignorance en une réalité. Dira-t-on que la position dans l'espace, la comparaison, nous présentent des relations qui ne changent rien à leurs termes ? C'est ce qu'étudie longuement Bradley dans un appendice à *Appearance and Reality*. Si la comparaison entre deux termes n'a rien à faire avec les termes, ne transforme pas les termes, avec quoi a-t-elle à faire ? Si elle est extérieure aux termes, comment peut-on dire qu'elle s'applique à eux ? Si nous sommes réellement les créateurs du jugement, le jugement n'est-il pas alors purement arbitraire ? Qu'est-ce au fond qu'une vérité qui est extérieure aux choses, qui est seulement « à propos » des choses ? Une relation externe ne peut être vraie. Il n'y a pas, dit Bradley, d'identité ni de ressemblance, sauf à l'intérieur d'une totalité ; par conséquent si la totalité devient différente, si une synthèse nouvelle est créée, les termes par là même qu'ils entrent dans cette totalité nouvelle doivent devenir différents.

Nous pouvons dire de même pour l'espace : admettrons-nous qu'il n'y a aucune raison pour que les termes changent les relations qui existent entre eux ? Nous admettrons alors un processus purement irrationnel. Se figurer les points de l'espace comme pouvant être arrangés autrement qu'ils ne sont, c'est les prendre tels qu'ils ne sont pas. Bradley arrive, pour les mêmes raisons que Leibniz, à la même conclusion que Leibniz sur l'espace, l'espace est une abstraction il n'y a rien de purement spatial ; et l'apparence d'exteriorité est le signe précisément que nous n'avons ici qu'apparence. « Il doit y avoir une raison quelque part pour laquelle A et B apparaissent en même temps ». Et il arrive également à la même affirmation générale qu'il n'y a pas de hasard, que tout est déterminé.

Bradley peut rejeter dès lors deux théories, la théorie des phénomènes en soi d'une part et la théorie des substances en soi de l'autre, le phénoménisme et le substantialisme.

Si nous avons critiqué les apparences, c'est que nous nous sommes servis d'un certain criterium positif, c'est que nous avons voulu satisfaire à certaines exigences qui étaient en nous. Si nous avons jugé que nos différents concepts n'étaient pas satisfaisants parce qu'ils étaient contradictoires, c'est donc que nous pensions que la réalité ultime est telle qu'elle ne se contredit pas elle-même. Par conséquent nous pouvons dire que partout dès maintenant, l'évidence de la Réalité Absolue est manifeste.

Nous avons beau essayer de nier ce critérium, essayer de le

mettre en doute ; par nos affirmations et par nos doutes même nous ne faisons qu'affirmer sa valeur. Le réel est cohérent. Et cette cohérence se marquera à la fois par son harmonie et sa compréhension ; harmonie et compréhension sont d'ailleurs des idées qui s'impliquent réciproquement ; tout ce qui n'est pas absolument compréhensif doit par là même se contredire intérieurement ; être défini de l'extérieur, c'est être intérieurement contradictoire.

Le réel est cohérent, individuel, unique et total ; puisque toute relation implique un fond d'unité, puisque les relations extérieures sont essentiellement contradictoires.

Si l'unité n'était pas présente dès le début, elle ne serait jamais atteinte et l'expérience et la connaissance seraient impossibles. Du moment que nous connaissons les choses, il n'y a qu'une réalité. « Supposer que l'univers est *plural* » c'est se contredire, et au fond c'est supposer qu'il est un. La formule dont plusieurs hégéliens aimaient à se servir « *the many in one* » est bannie.

Le réel est expérience, il est un fait donné « *a given fact* » et ce fait donné est sentir, (*sentience, — sentient experience*), contact senti. Il est expérience sentie et sentante. De plus il doit contenir un surplus de plaisir : en effet d'une part il ne peut y avoir dans l'absolu de désir non satisfait (1) et d'autre part il doit satisfaire l'ensemble de notre nature. « Un résultat qui ne réussit pas à satisfaire l'ensemble de notre être n'est pas parfait. Nos principaux besoins doivent tous trouver leurs satisfactions » (2).

Ainsi, pragmatiste d'abord en ce sens que nos principaux concepts ne sont que des compromis pratiques, M. Bradley est pragmatiste en ce second sens, que les idées que nous nous faisons de l'absolu doivent satisfaire l'ensemble de notre nature.

Il faudrait cependant faire des réserves ; il ne faudrait pas croire que notre satisfaction puisse être complète : « Il n'y a pas de raison pour que nous ayons tout ce que nous désirons et juste de la façon dont nous le désirons » (3).

Mais dans quels rapports, s'il est légitime de parler maintenant de rapports, seront avec l'absolu les idées que nous avons tout d'abord critiquées ? Peu à peu au cours du premier chapitre de son livre II, se révèle sur ce point la pensée de Bradley. Les apparences ont une incontestable valeur humaine, et non seulement cela, mais l'apparence existe, elle « appartient » à la

(1) *Appearance and Reality* p. 156.
(2) Ibid. p. 148. 158, 159.
(3) Ibid. Appendice p. 561.

réalité. Il y a une union de l'apparence et de la réalité (1). Dans notre apparence nous pouvons découvrir la nature essentielle de la réalité. Et d'autre part, il n'y a pas de réalité en dehors de l'apparence. Sans les apparences le réel serait indéterminé, et où seraient les apparences si elles n'étaient à l'intérieur même du réel ? Ainsi il y a une réalité de l'apparence, d'abord parce que l'apparence existe en quelque façon, et d'autre part aussi parce que l'absolu doit être aussi riche en quelque façon *(somehow)* que le relatif. Le monde de la réalité comme le dira Bosanquet est le monde même des apparences.

Sans doute la réalité de l'apparence ne peut être obtenue que par une transmutation de l'apparence, car si on la pensait telle qu'elle est, elle enfermerait des contradictions. Rien n'est réel par soi-même, mais d'autre part rien n'est perdu dans l'absolu, tout s'y transmue et par cette transmutation se revêt d'une signification nouvelle. Aucune unité particulière, aucune différence ne disparaît ; ces différences, ces discordances font la richesse, l'exubérance de l'Absolu.

C'est dans l'expérience immédiate elle-même que le centre fini, par les apparences est attiré au-delà des apparences et dans ces apparences même sent la présence de l'Absolu. Nous allons pouvoir dès lors préciser le point de départ, la méthode, la direction de la pensée humaine en partant de la théorie du « centre fini ».

M. Bradley, dans son étude de l'expérience immédiate, se montre un anti-intellectualiste aussi radical que James ou que M. Bergson. Ce qui est primitif pour lui c'est le sentiment, une expérience sans distinction, où l'être et le connaître sont un et qui contient pourtant une diversité infinie ; c'est ce fond senti qui fait l'unité de notre vie. Il y a derrière le moi et le monde, derrière les termes et derrière les relations une masse indéfinie de choses senties qu'on ne peut appeler du nom d'objet. Bien plus, entre l'objet et le sujet, il n'y a finalement pas de relations ; la présence du sujet devant l'objet est un fait, un fait indescriptible et inexplicable. C'est un fait que l'Absolu apparaît dans et pour les centres finis, et les unit dans une expérience unique. Ce que Bradley entend par centre fini, ce n'est d'ailleurs ni le moi ni l'âme, car le moi et l'âme supposent l'un un non-moi opposé au moi, l'autre, un avant et un après, et des phénomènes distincts de la substance. Mon moi et mon âme dépendent de ce qui ne peut aucunement devenir un objet, du centre fini qui est une expérience unie à sa réalité, une expérience de soi et en

(1) Ibid. p. 130.

même temps de l'univers. Le centre fini est pour lui-même le monde entier. Il n'est pas dans le temps, il est une présence, il ne s'oppose pas à d'autres objets, il est tout.

Dans cette expérience immédiate, il y a semble-t-il au premier abord, implication réciproque, unité complète de l'existence et du contenu ou du caractère, de ce que nous pouvons appeler le *that* et le *what*. Mais les faits de l'expérience immédiate dit Bradley dans les *Essays on Truth and Reality* ne peuvent pourtant pas être acceptés, car ce sont des apparences eux aussi, c'est-à-dire que si on les observe, on voit que leur caractère dépasse leur existence, qu'il y a en eux une inadaptation entre leur caractère et leur existence. Les choses vont idéalement au-delà d'elles-mêmes. Les choses sont idéales en ce sens qu'elles changent et que le changement consiste à assumer successivement différents caractères.

La pensée consiste essentiellement à distinguer ce *that* et ce *what* qui semblaient d'abord s'impliquer l'un l'autre dans l'expérience immédiate, elle est idéale, elle continue ce mouvement d'idéalité immanent en un certain sens aux choses, puisque tout mouvement est par lui-même idéalité, c'est-à-dire encore séparation de l'existence et du caractère, assomption par le *that* d'un *what* nouveau.

L'effort incessant de la pensée vers la vérité consiste à vouloir rendre équivalents le sujet et le prédicat, le *that* et le *what*, à unir les choses avec elles-mêmes, à chercher le fondement interne de la connexion des termes ; elle veut reconstituer la totalité, l'union du fait et de la qualité. Et c'est seulement grâce aux destructions, aux dissociations opérées par les idées, que nous pouvons nous approcher de cette connaissance concrète. Telle sera l'œuvre de la Philosophie. Et nous comprenons dès lors la place de la pensée relationnelle entre la synthèse immédiate et la synthèse absolue.

Ainsi l'expérience immédiate est transcendée, elle est transcendée dès l'abord puisqu'elle se transcende elle-même, puisqu'elle contient en elle un monde qui va au-delà d'elle. Mais en un autre sens, elle n'est jamais transcendée, car elle contient les développements qui la transcendent, et elle les juge. C'est ce fond inanalysable qui rend l'analyse possible et qui finalement est le juge de l'analyse. Le ressort de la dialectique chez Bradley c'était sans doute surtout dans *Appearance and Reality* le principe de non-contradiction, l'idée de totalité, mais dans les *Essays*, c'est l'expérience primitive elle-même à la fois harmonieuse et compréhensive, multiple et une et qui évoque en nous ou nous inspire cette idée de totalité. C'est là que nous trouvons cette union du multiple et de l'un qu'aucune pensée

rationnelle ne peut reconstituer, et dont aucune pensée rationnelle ne peut se passer.

Bradley tout en disant que l'Absolu ou Dieu est « aussi mon état » peut se défendre d'être idéaliste, d'être panpsychiste : le « *that* » est extérieur à la pensée, la pensée n'enferme pas tout le réel ; chaque fois que nous trouvons la pensée, il y a autre chose que la pensée *(thought always is found with another)* et l'existence de ce terme extérieur à la pensée, est révélée par l'effort du sujet vers un tout infini et par le caractère immédiat de la perception, par l'absence dans cette perception de toute division entre le *that* et le *what*. Par conséquent la pensée ne peut complètement absorber l'objet, elle a toujours en face d'elle quelque chose d'autre qu'elle.

La réalité est donc autre chose que la pensée et pourtant en un sens elle est pensée ; c'est que la pensée tend essentiellement à se dépasser elle-même et l'idéalité est le moteur du monde ; la réalité se sert de la pensée pour se réaliser. Ainsi peuvent se concilier selon Bradley idéalisme et réalisme. Le jugement cherche une forme plus haute d' « immédiateté » qu'il ne peut atteindre, et cet effort de la pensée ne peut aboutir puisque s'il aboutissait nous sortirions de la pensée : nous aurions atteint plus que la vérité, nous aurions atteint la réalité elle-même. Jamais les idées ne seront cohérentes ; toujours elles se nieront elles-mêmes. Comment un prédicat s'applique à un sujet, comment le monde est à la fois un et divers, ce sont des problèmes que nous n'arriverons pas à résoudre.

Ainsi tant que le sujet et le prédicat ne sont pas identifiés, la pensée n'est pas parvenue à son but, mais si elle y parvenait les termes et les relations auraient cessé d'être. Le sujet et le prédicat doivent être et ne peuvent être identifiés l'un à l'autre.

C'est que le monde des relations reste une traduction inadéquate et même essentiellement fausse, de la réalité primitive. Nous pouvons replacer maintenant dans le mouvement d'ensemble de la pensée les relations que nous avons critiquées ; elles sont un compromis à l'aide duquel la pensée voudrait concilier, voudrait harmoniser le caractère de pluralité et le caractère d'unité des choses, mais un compromis qui ne peut aboutir.

La réalité primitive est infra-relationnelle, la réalité ultime est supra-relationnelle : les relations sont la traduction nécessaire mais contradictoire de l'unité non-relationnelle. Si on les pense comme extérieures, on nie l'unité immédiate de notre expérience et on ne peut les penser complètement comme intérieures.

Séparant et unissant son sujet et son attribut et les séparant tous deux du reste de l'univers, les posant comme inconditionnés

et impliquant une multitude de conditions, le jugement ne peut nous satisfaire. La forme d'union qui satisfera à la fois notre sentiment, notre sensation et notre intelligence, doit se trouver de l'autre côté du jugement et de l'intelligence.

Aussi arrivons-nous de nouveau à l'idée d'un Absolu et d'un Absolu où la Pensée trouve son « Autre » sans qu'il y ait contradiction, où chaque élément jouit de lui-même (*Self-fruition*) en même temps qu'il se fond avec les autres éléments.

Nous ne pouvons sans doute réaliser pleinement l'existence de l'Absolu mais nous pouvons du moins le connaître en nous aidant des sentiments, des relations elles-mêmes maintenant qu'elles ont été critiquées, de nos idées du bien et du beau, degrés de la réalité qui nous permettent d'aller vers la Réalité.

Les différences ne disparaissent pas, mais elles sont toutes contenues dans le tout après avoir été transmuées ; chaque élément nous dit Bradley, peut conserver son caractère spécial. A l'intérieur de l'expérience qui absorbe le particulier, celui-ci pourra conserver sa conscience individuelle.

Nous sommes toujours ramenés à l'Absolu. Mais certains problèmes ne peuvent pas ne pas se poser à nous : d'abord comment dans l'Absolu l'erreur et le mal peuvent-ils être contenus, et ensuite comment ces déterminations particulières, « l'ici » et « le mien », la nature, le corps et l'âme peuvent-elles lui appartenir ? D'une façon générale, nous ne pouvons montrer comment ni pourquoi l'univers possède ces caractères de l'existence finie. Nous ne pouvons comprendre comment la forme relationnelle est comprise dans l'Absolu. Mais ce que nous pouvons faire et ce qu'il suffira de faire, c'est de montrer que ces déterminations particulières ne sont pas incompatibles avec lui, qu'elles accroissent sa richesse ; or ce qui est possible, et ce à quoi nous sommes forcés par un principe général d'accorder le devoir être, existe de toute nécessité. La possibilité suffit ici à prouver la réalité.

Bradley affirme que l'erreur n'est qu'une vérité partielle, qu'elle est compatible avec l'absolue perfection. Et ces vérités partielles ne sont-elles pas nécessaires dans l'intérêt des différents individus ?

Quant au problème du mal, Bradley distingue pour le résoudre la souffrance, l'échec et le mal moral. Pour la souffrance, nous pouvons observer que les petites souffrances sont souvent absorbées dans un plaisir plus vaste. Or dès que nous pouvons concevoir qu'il y a dans l'univers un surplus de plaisir, nous devons le concevoir. En admettant même, ce qui est très discutable, que dans le monde, tel que nous l'avons devant nos yeux, le plaisir ne l'emporte pas sur la souffrance, ce monde n'est qu'une

petite partie de l'univers entier, or nous sommes en possession d'un principe qui nous force à admettre que pour l'ensemble de l'univers ce qui peut être et en même temps doit être, est réellement. Quant au mal comme échec, les résultats auxquels il nous fait parvenir, si nous le considérons à l'intérieur d'un tout plus vaste, cessent alors de pouvoir être regardés comme des échecs. Nous plaçons-nous devant le problème du mal moral ? Il faut observer d'abord qu'il ne faut pas attribuer la moralité en tant que telle à l'Absolu ; le mal moral existe seulement à l'intérieur de l'expérience morale, et cette expérience est essentiellement pleine d'incohérences. La fin supérieure est au-dessus de la morale. Et le mal joue son rôle à l'intérieur du bien plus vaste.

Si nous abordons après le problème du négatif (en entendant par là le problème de l'erreur et du mal), le problème du particulier, nous nous trouvons d'abord en face des apparences spatiales et temporelles. Nous pouvons nous rendre compte que le temps suppose en un certain sens quelque chose de permanent, que la science s'efforce de faire de la réalité quelque chose d'intemporel, que l'association et la mémoire sont des négations du temps ; nous sommes amenés à voir que le temps s'efforce de se dépasser lui-même et tend vers l'éternel. Nous pouvons en dire de même de l'espace, qui s'efforce de se perdre en une perception plus haute. Prenons garde en deuxième lieu que nous n'avons aucune raison de concevoir le temps comme une succession unique. Les séries temporelles peuvent ne pas avoir entre elles de relations temporelles. Nous construisons un temps unique que nous appelons temps réel, en prenant notre point de départ dans l'identité de notre propre existence et en laissant de côté d'abord les créations de notre imagination et ensuite toutes les séries de phénomènes que nous ne connaissons pas. La direction du temps, la distinction du passé et du futur dépendent de notre expérience particulière. Pour autant que nous puissions ici affirmer quelque chose, il peut y avoir dans l'Absolu une multitude de séries temporelles sans lien temporel les unes avec les autres. Leur lien peut être tout différent d'un lien temporel. Bradley fera des observations semblables sur la nature de l'espace, il peut y avoir un nombre aussi grand que l'on voudra de mondes matériels qui ne seront pas reliés dans l'espace, et la nature est seulement le monde étendu en tant qu'il est en rapport avec mon corps.

Nous sommes donc amenés à examiner les apparences du « ceci » et du « mien » puisque le temps et l'espace dépendent d'elles. Elles ont un aspect positif et un aspect négatif. Leur aspect positif c'est-à-dire le ceci et le mien comme simples sen-

timents, est compatible avec l'absolu. Sans doute nous ne pouvons expliquer que l'expérience doive prendre place à l'intérieur de centres finis ; du moins ce dont nous pouvons être sûrs, c'est que toutes les divisions, toutes les différences que nous trouvons à l'intérieur de l'univers, ne peuvent que contribuer à le rendre plus riche. Mais le ceci et le mien apparaissent aussi comme des négations, or les négations ne peuvent être que des illusions, nous dit Bradley, car toute négation est détermination par rapport à quelque chose d'autre, or toute détermination par rapport à quelque chose d'autre, toute relation extérieure est contradictoire en soi, nous l'avons vu. Le caractère exclusif même de ces relations du mien et de l'ici, implique l'idée d'une unité qui les enferme, c'est-à-dire que par elles le mien et l'ici sont en relation avec quelque chose d'autre qu'eux-mêmes, avec quelque chose qui est au-delà d'eux-mêmes. Leur caractère exclusif est donc une preuve de leur absorption nécessaire à l'intérieur de l'absolu inclusif. Le « ceci » se transcende essentiellement lui-même. Rien par soi-même n'est « opposé », rien ne se refuse à s'unir, dit Bradley dans l'Appendice à *Appearance and Reality*. Le « ceci » et le « mien » semblent avoir une forme et une matière ; mais leur forme, ce sens brûlant de personnalité qui les caractérise, vient de « leur union avec le feu central »; quant à leur matière, elle est simplement ce qui n'arrive pas à être intégré dans les autres contextes, elle vient de l'échec de nos tentatives d'intégration, elle est essentiellement hasard. Se fonder sur ce caractère négatif pour critiquer l'idée de l'Absolu, c'est transformer en une objection positive, le simple fait de notre ignorance. En réalité tout ce qui semble appartenir au mien et au ceci, est capable de devenir un élément d'un tout plus vaste, et toute notre vie mentale consiste précisément en efforts de ce genre pour transcender le simple particulier, pour dégager par l'association, par la généralisation ces caractères avec lesquels tel ou tel donné apparaît, mais qui ne sont pas pleinement possédés par lui seul.

Il ne reste rien d'individuel que l'Absolu seul. L'Absolu est une surabondance ; contenant toutes les distinctions, il existe pourtant au-dessus d'elles. Est-il personnel ? Sans doute : contenant tout, il contient l'individuel, mais il est autre chose, il est bien d'autres choses encore que l'individuel. « L'appeler personnel serait aussi absurde que de demander s'il est moral ». L'Absolu est au-dessus du temps et au-dessus de l'individuel.

Il ne faudrait pas cependant voir d'un côté l'erreur et de l'autre la vérité, il n'y a ni erreur ni vérité absolue. Et Bradley arrive à ce qu'il appelle sa doctrine des degrés de vérité ou de réalité. De deux apparences données, celle qui sera la plus compréhen-

sive ou la plus harmonieuse sera la plus réelle, celle qui demandera le moins à être transformée.

Ce qui nous donne la notion la plus concrète, la plus riche du réel c'est l'esprit. La réalité est spirituelle, et dans la mesure où une chose est plus spirituelle, dans cette mesure même elle est plus véritablement réelle.

« Ma conception entière, dit-il dans *Appearance and Reality (appendice)* peut être considérée comme fondée sur le moi. L'idée d'un moi ou d'un système de moi est ce que nous possédons de plus élevé ».

Ainsi toute apparence peut être positivement rapportée à la réalité ; la réalité n'est pas une abstraction, mais est présente au milieu de ses apparences. Telles sont les deux affirmations qui sont au centre de la philosophie.

Dans les *Essays on Truth and Reality,* Bradley s'efforcera de rapprocher plus qu'il ne l'avait fait sa doctrine de la réalité concrète, de montrer sa richesse concrète. Même dans notre expérience pour chacun de nous, le tout est partiellement atteint bien que sans doute ce soit dans la réalité absolue que nous l'atteignons vraiment, d'une façon pour nous invisible.

Tout est immanent et tout est transcendant D'une part toute ma connaissance et la réalité elle-même est transcendance. Je n'existe qu'en tant que je suis « au-delà ». D'autre part il n'y a pas de séparation à l'intérieur de l'univers, et la présence réelle de l'Absolu, y compris Dieu, est sentie, est éprouvée à l'intérieur du centre fini.

L'apparence, telle qu'elle nous apparaît maintenant, c'est le fait que dans le fini, est présent quelque chose qui entraîne le fini au-delà de lui-même. C'est donc l'absolu qui fait l'apparence. La réalité absolue est en un sens le fait donné, et il ne s'agit pas pour la trouver de transcender le fait. Nous restons dans l'Absolu, et nous transcendons les formes inférieures sous lesquelles il apparaît pour aller vers les plus réelles, mais dès le premier moment le centre fini est transcendé ; dès le premier moment il est un avec l'univers.

Bradley conclut ses *Essays* en affirmant la valeur des conditions finies elles-mêmes grâce auxquelles l'idéal peut se réaliser ; sur ce point ses idées sont bien celles de Bosanquet. Le Bien, le Beau et le Vrai vivent, dit-il, dans le paradis immortel qui est ici, qui est partout où un être fini est élevé à cette vie plus haute qui seule est la réalité véritable. « Je ne sais si dans mon cas c'est un signe d'affaiblissement et de vieillesse, mais maintenant je prends de plus en plus comme une vérité littérale ce que dans mon enfance j'admirais et j'aimais comme poésie. »

En même temps il insiste plus nettement sur ce que doit être

l'effort de la pensée philosophique, effort qui consiste à tenir à la fois des idées qui semblent contradictoires. Un homme peut croire à la fois qu'il y a une bonté parfaite et que rien n'est plus intensément réel que l'action en vue du bien et que ces deux croyances sont liées. Ma volonté doit compter et d'autre part déjà le Bien est réalisé. Il faut croire à la fois à la lutte dans le monde et à la paix de Dieu et tâcher de ne faire disparaître ni l'une ni l'autre de ces deux idées. Il faudra que Dieu soit en nous et au-delà de nous. Bradley accuse le pragmatisme de trop chercher la cohérence ; l'absolutisme, doctrine difficile, doctrine dure *(hard doctrine)* s'efforce de nous apprendre à nous en passer quelquefois. La philosophie telle qu'il la veut, est une philosophie héroïque.

Une telle doctrine, nous dit Bradley, nous donne une connaissance suffisante pour satisfaire aux intérêts principaux de notre nature, mais d'autre part elle se refuse à dépasser les limites de ce que nous pouvons savoir. Elle ne nous fait pas croire, malgré ce que lui reprochent ses critiques, que nous sommes au milieu d'un monde d'illusions, elle nous affirme, grâce à la doctrine des degrés de réalité, que ce que nous croyons le plus vrai, le plus beau et le meilleur, est réellement le plus vrai, le plus beau et le meilleur. Elle réfute à la fois cette sorte de transcendantalisme qui voit la réalité partout, et cet agnosticisme qui ne la voit nulle part ; c'est la réalité même, qui, à des degrés différents, apparaît dans ses apparences.

Il reste, comme on le voit, des différences entre le monisme allemand et le monisme anglais. Le monisme anglais, même celui de Bradley, est plus soucieux de l'expérience. On a défini la doctrine de Bradley « un absolutisme expérimental, un transcendantalisme humiste » (1).

Il y a chez Bradley, un culte du fait particulier, précis. L'expérience ne peut se produire d'après lui que dans les « centres finis ». Toujours avide du concret, il veut faire disparaître les catégories et « leur immatériel ballet ». Il ne croit pas que l'intelligible et le réel soient identiques ; une telle proposition ferait du monde une apparence froide et fantomatique, tout comme le monde du matérialiste. Il se pose à propos de l'absolu la question que James se pose à propos de chacun des détails finis de l'expérience. « Pouvons-nous dire quelque chose de la nature concrète du système ? » (3). Et cette sobriété, cette réserve dans l'induction et la déduction dont se louent les

(1) Mackenzie *Rev. de Mét.* 1908, p. 590.
(2) *Appearance* préf. p. XII.
(3) Ibid. p. 145.

pragmatistes souvent, ne la trouvons-nous pas chez Bradley : affirmant l'absolu et affirmant de lui certaines choses, il se refuse cependant à dire qu'on puisse le comprendre vraiment ?

D'autre part, il accorde au pragmatisme que « toute idée nécessaire pour satisfaire un besoin humain est vraie, » que les idées qu'adopte notre sens de la valeur, même si elles se contredisent entre elles, même si elles semblent contradictoires en elles-mêmes, ont une vérité. Pour les besoins pratiques, dit-il, il y a quelque chose de plus haut que la cohérence théorique. Sa théorie du critérium de la vérité, de même que ses chapitres sur la Nature et sur le Monde Réel, est toute proche du pragmatisme.

Et Bradley veut conserver à la vie toute sa valeur tragique.

Nous disions qu'il y a chez Bradley un culte du fait particulier ; nous pourrions même dire que son univers en un sens est plein de diversités ; de même que l'absolutisme mène au relativisme, de même on pourrait dire que son monisme lui permet certaines affirmations pluralistes ; il se plaît, comme si le tout pouvait seul avoir la prérogative de l'unité et de l'harmonie, à distinguer, à dissoudre toutes choses, à briser les êtres et les qualités. On a vu des pragmatistes défendre l'expérience contre ce qu'ils appelaient les attaques « pluralisantes » de Bradley. On a entendu James déclarer que « l'intelligence de M. Bradley fait preuve d'une facilité extraordinaire à saisir les diversités, et de la plus extraordinaire impuissance à comprendre les conjonctions » (1).

Sous le regard de Bradley, tout se dissocie, et se délie. Son absolutisme même lui permet ces dissociations. Son absolu ne règne que sur une poussière infinie de faits. Pourquoi y aurait-il un temps unique ? Les choses s'unissent dans l'absolu, en dehors du temps (2). Pourquoi n'y aurait-il pas, dans le monde des apparences, des pluralités de directions, puisque dans l'absolu, aucune direction n'existe (3). Si nombreuses, si profondes que puissent être les diversités, elles se réunissent dans l'Absolu. Les liens même entre causes et effets peuvent se défaire ; l'unité de l'absolu est au-dessus des causes et des effets (4).

Que les mondes se multiplient (5). « La nature ne peut être à proprement parler, appelée un monde unique. » Comme James,

---

(1) James *Journal* 19 Janvier 1905. p. 39.
(2) *Appearance* p. 211.
(3) Ibid. p. 217.
(4) Ibid. p. 218.
(5) Ibid. p. 210, 211, 286, 323.

Bradley conçoit « des systèmes physiques en aussi grand nombre qu'on le voudra, sans relations spatiales les uns avec les autres », des « mondes incohérents » (1), des mondes variés d'expériences qui n'entrent pas les uns dans les autres.

Rien ne prouve dira-t-il dans les *Essays on Truth,* que le monde des rêves ne soit pas réel, bien que notre monde, notre monde restreint doive être accepté pour les besoins de la pratique.

La qualité, les qualités, reparaissent comme les temps et les espaces. Dans certains passages, s'il faut en croire James, Bradley admet la thèse pluraliste sur ce point (2).

Il arrive à se demander pourquoi le monde resterait le même, pourquoi il n'y aurait pas « d'indéfinies variations dans la pluralité des mondes », et il n'admet qu'une certaine moyenne d'identité.

Sans doute la nature ainsi définie est pour lui ce qu'il y a de plus opposé à l'autonomie et à l'unité de l'absolu ; il n'en est pas moins vrai qu'elle existe. Et nous pouvons ainsi, parcourant en sens inverse la marche de sa pensée, mettant comme l'avait fait Parménide, son antique prédécesseur, la théorie de l'apparence après la théorie de la réalité, découvrir ce qu'il a laissé subsister derrière son Absolu, de distinctions et de diversités. Se plaçant dans son Absolu immuable et unique, il voit toutes choses transformées et unifiées ; mais si nous nous plaçons au sein des apparences, nous nous heurtons partout à du partiel et à du fragmentaire. Bradley le dit bien : l'homme qui veut agir dans le monde doit croire à la personnalité finie, à la succession des choses dans le temps ; s'il échoue il doit croire qu'avec lui le monde entier subit une défaite, s'il est victorieux, il se sent cause d'un triomphe de l'univers (3).

On comprend bien pourtant ce qui irrite les pluralistes dans la philosophie de Bradley : d'abord cet hédonisme intellectuel qui ne semble tenir compte que des exigences de la pensée, puis cette négation de l'idée de relations, ensuite cet agnosticisme auquel il aboutit et qui semble nous condamner à ne rien savoir de l'absolu, cette idée que toutes les expériences seront transmuées dans l'absolu, enfin cette sorte de quiétisme optimiste qu'ils croient y trouver, et cette négation du temps et de la finalité, de la téléologie individuelle, de la liberté humaine. Ils ont vu surtout par une interprétation d'ailleurs très discutable, ce qu'ils ont appelé le dogmatisme et le scepticisme de la doctrine et quand ils ont noté certains passages où Bradley

---

(1) Ibid. 288, 216, 218.
(2) *Journal* 19 Janv. 1905, note 13.
(3) *Appearance* p. 500, 501.

insisté sur la diversité, sur la richesse des choses, ils ont vu là bien souvent une simple contradiction. Il y aura lieu de faire des différences entre la réalité de la philosophie de Bradley, et ce qui fut son apparence aux yeux de plusieurs de ses disciples et de beaucoup de ses adversaires.

Parmi les philosophes qui se rapprochent de Bradley, le plus important est sans contredit Bosanquet.

Malgré l'identité des conceptions fondamentales, il faut noter certaines nuances qui distinguent la pensée de Bosanquet et celle de Bradley. La part du scepticisme est moins grande chez Bosanquet. Bosanquet met en lumière, en s'appuyant d'ailleurs sur la théorie des degrés de la réalité telle qu'on la trouve chez Bradley, ce qu'il y a de positif dans la nature, dans les créations de l'imagination, de la raison. Le caractère contradictoire de l'apparence ne fait pas de l'apparence une illusion, et la caractérise sans la détruire (1).

L'apparence devient une révélation : le temps, dit Bosanquet (2) est une apparence inséparable du fait que le fini est partie de l'infini, et par conséquent du fait qu'une réalité, qui en tant que totalité est intemporelle, se révèle elle-même.

De là vient qu'il lui est possible de fournir des indications qui semblent plus concrètes que celles de Bradley, sur la nature du réel ; les expériences humaines et particulièrement les plus hautes sont des pressentiments et des manifestations de l'Absolu, et peuvent donc servir d'exemples pour nous faire comprendre sa nature, qui est celle d'un « monde ».

Bradley avait insisté surtout, c'est du moins la première impression que l'on a devant sa doctrine, sur l'œuvre de dissociation opérée par l'intelligence ; Bosanquet met en lumière l'activité unificatrice de la raison, « forme active de la totalité » (3), activité par laquelle loin de nous éloigner du concret la pensée vivifie les choses et les rend plus riches de significations. Dans une phrase qui semble exprimer une idée toute différente de celles de Bradley, il nous dit que « en nous éloignant de l'expérience primitive, nous ne faisons pas évanouir le caractère direct et significatif qu'elle possède » (4).

Dans les œuvres d'art, nous découvrons des mondes qui peuvent nous servir d'exemples pour faire comprendre ce qu'est l'universel concret. « Ici la pensée se trouve à l'aise dans la réalité et prend l'attitude d'une intelligence intuitive » (5). Il y a

(1) *Principle of Individuality and Value* p. 241.
(2) *Destiny of the Individual* p. 296.
(3) *Principle* p. 56.
(4) Ibid. p. 57.
(5) Ibid. p. 58.

pour lui des modes concrets de pensée grâce auxquels nous retournons à la plénitude de l'expérience (1).

Une autre différence, qui se rattache au même besoin du concret, peut se trouver dans la conception que Bosanquet se fait de l'extériorité nécessaire pour le développement de l'âme, sorte de concentration de l'extériorité, et dans la conception qu'il se fait du rôle du corps, dans son idée de l'opposition et de la réconciliation magnifiques du corps et de l'âme. Il insiste sur l'incorporation et la tradition, sur le corps et l'histoire, sur la continuité avec la matière et avec les autres âmes.

Pendant que Bosanquet et des disciples plus jeunes, Joachim, Taylor, développaient les conséquences logiques et ontologiques de cette philosophie, d'autres avaient recours à la formule du « plusieurs dans l'un » ou « de l'un dans le plusieurs » que Bradley avait voulu bannir. Le pluralisme de Schiller dans ses *Enigmes du Sphinx*, dès 1893, apparut comme faisant partie d'une réaction générale *(widespread)* contre le monisme radical (2). Ritchie, partant de cette idée qu'il n'y a de personnes qu'en société, arrivait à une conception de « l'un dans le plusieurs ». Mackenzie tenait pour le « plusieurs dans l'un » (3). Tous deux insistaient sur l'idée des différences qualitatives des choses.

Il y eut un groupe de penseurs qui tout en restant monistes furent classés sous le titre de : « critiques du Hégélianisme » (4). On peut prendre comme représentants de ce mouvement les deux frères Seth. Andrew Seth, dans une série de conférences, voulut opposer à l'hégélianisme importé de l'étranger la philosophie écossaise, la philosophie nationale. James a pu mettre « *le Hégélianisme et la Personnalité* » à côté des *Enigmes du Sphinx* de Schiller comme représentant « la révolte contre les tendances à réduire la réalité à la pensée » (5). Sans doute Seth conserve plusieurs des croyances néo-hégéliennes ; il croit à un système du monde, et se défend de tout pluralisme. « J'avais pensé, écrit-il que je m'étais suffisamment gardé contre tout soupçon, si mince fût-il, de pluralisme ontologique (6). « Il existe pour lui une expérience ou un être qui embrasse toute chose (7), qui soutient, et qui explique en la complétant notre expérience

(1) Ibid. p. 59.
(2) Ritchie, *Philos. Review*, 1893 p. 193.
(3) *Elements of metaphysics* p. 50, *Lectures on metaphysics* p. 228-231.
(4) David Irons, *Philos. Rev.* 1898 p. 439.
(5) *Phil. Rev.* 1893 p. 590.
(6) *Phil. Rev.* 1894 p. 568.
(7) *Phil. Rev.* 1894 p. 569. *Hegelianism* p. 231 note, p. 224.

fragmentaire et contradictoire. Il partage avec Bradley la pensée que la vérité est réservée à Dieu seul. Il a déclaré qu'il n'y a entre ses nouvelles vues et son ancienne conception, aucun heurt, aucune contradiction (1). Néanmoins la vue des conséquences morales possibles du monisme et l'étude des deux doctrines qui contribuèrent tant au développement du pluralisme, celle de Lotze et celle de Renouvier (2), amenèrent Andrew et James Seth à faire d'importantes réserves.

Pragmatiste jusqu'à un certain point, Andrew Seth, voit dans la doctrine hégélienne, une conception « paralysante » de l'existence; elle « contredit nos étalons les mieux fondés » ; c'est une philosophie déraisonnable et qui détruit en dernière analyse la réalité du sujet divin comme celle du sujet humain. Il reproche à Hegel de ne connaître qu'un sujet de développement et de supprimer la réalité concrète des individus (3). Il affirme que « le processus du monde est un réel processus dans le temps ». « A chaque moment il n'y a qu'une étape qui soit réelle » (4). Dieu lui-même est dans le temps car seules les abstractions sont hors du temps (5). Ainsi Andrew Seth se rapproche des pluralistes puisqu'il croit à la réalité profonde de la durée et de l'individu. Chaque moi, dit-il, est une existence impénétrable et l'impénétrabilité matérielle n'est qu'une faible image de celle de l'esprit. L'individu est individu jusqu'à la fibre la plus profonde de son être (6). Et cet individu est le réel lui-même. « Le réel et l'individuel sont identiques » (7).

James Seth accepte d'une façon plus délibérée peut-être encore la personnalité comme un concept métaphysique ultime. Si l'on veut approuver dans leur intégralité toutes les demandes de la conscience, il faut, déclare-t-il, que l'on renonce à faire de

---

(1) 2e édit. 231, 234, 235, p. 21 note.

(2) Upton, Martineau 156, James Seth *Ethical questions* 352, 361.

(3) *Hegelianism* p. 192, 239, 233. Sur Bradley v. *Contemporary Review* nos 347 p. 694-716 et 348, 862-882.

(4) *Hegelianism and Personality* p. 177, 179, 183, 190.

(5) Ibid. p. 225.

(6) Ibid. p. 227, 231. 235. Il fera cependant dans son dernier ouvrage quelques réserves sur cette idée de l' « imperméabilité » de l'individu.

(7) Au moment où le livre de Seth parut, cette affirmation fut prise comme une déclaration de pluralisme ; dans la deuxième édition de son ouvrage, Seth nous dit que ce qu'il voulait signifier, c'est seulement que l'univers est un tout réel et individuel ; il revient à l'idée ordinaire du Néo-Hégélianisme. Et peut-être finalement Seth a-t-il abandonné cette dernière position, et en est-il venu à un agnosticisme absolutiste semblable à celui de Bradley ; de l'absolu, dit-il, on ne peut rien dire, sauf qu'il n'est pas fini. (*Hegelianism and Personality* p. 231 dans la 2e édition. *Lectures on theism* 14 sqq. *Contemp. Review* N° 348 p. 862-882).

la métaphysique un tout complet. La réalité de la vie morale implique l'indépendance de l'homme par rapport à Dieu et nous impose plutôt une vue pluraliste qu'une vue moniste de l'univers (1).

Ainsi il se produisait une réaction contre le monisme et les pages des revues philosophiques anglaises et américaines n'ont jamais été plus pleines de controverses sur le pluralisme qu'elles ne l'étaient à cette époque de discussions sur l'un et le multiple « Le mouvement pluraliste, a dit Ritchie, ne fera qu'expliciter des théories qui sont à l'état implicite dans les arguments anti-hégéliens du professeur Seth » (2).

A cette époque également les disciples de James Martineau développaient son personnalisme éthique fondé sur les idées de Dieu, de liberté et d'immortalité.

Même chez les Hégéliens les plus fidèles, le sentiment de l'individualité apparait plus nettement. Taylor, un des disciples les plus intransigeants de Bradley sur certains points, montre, en partie peut-être sous l'influence de la philosophie américaine et surtout de Royce, comment l'expérience est à la fois une et multiple. « Le système entier forme une expérience et ses facteurs constitutifs sont à leur tour des expériences uniques ». Sa philosophie n'est donc ni un monisme ni un pluralisme complet (3). Il rétablit dans l'Absolu des préoccupations humaines ; l'Absolu n'est pas indifférent (4). Il se déclare en profonde sympathie avec les tendances de Sturt à insister sur la réalité de la liberté humaine. sur l'importance que doivent prendre pour une interprétation finale de l'univers les catégories téléologiques de la vie personnelle (5), il insiste sur la pluralité des termes en logique et sur notre expérience psychologique qui nous fait saisir le moi, c'est-à-dire une substance. Ce philosophe contre lequel Schiller a dirigé plus d'une fois ses traits, nous apparait comme au fond assez proche des philosophes pluralistes.

Cependant pour Taylor comme pour les monistes la catégorie fondamentale reste celle de l'inclusion. Il n'en n'est plus de même avec Mac Taggart qui procède plutôt par juxtaposition. Néanmoins il prétend rester fidèle à l'esprit du hégélianisme ; exégète et interprète de la pensée de Hegel, il veut pour rétablir l'idée

---

(1) *Philosophical Review* 1894 p. 73. *Ethical Studies* p. 349, 350, 440, 441.
(2) *Philosophical Review* 1893 p. 193.
(3) *Elements of Metaphysics* p. 95, 97, 98, 100.
(4) *International Journal of Ethics* XIII p. 55-86.
(5) *Mind* 1906, p. 430 voir *Aristotelian Society* 1908-9 p. 205. sqq. 224.

de pluralité dans l'absolu, non pas corriger Hegel comme Seth, mais l'approfondir.

Du Hégélianisme orthodoxe il retient l'idée de l'absolu impersonnel (1), l'idée de l'imperfection de tout ce qui est temporel (2). Mais pour lui l'unité du monde n'a pas une réalité plus profonde que sa diversité (3). Il est conduit à s'éloigner de l'orthodoxie néo-hégélienne par un sens vif de l'individualité (4) et par un désir profond d'immortalité ; pour lui tout est dominé par cette question de l'immortalité à laquelle James s'intéresse en somme assez peu. Suivant la réponse donnée à ce problème, nous serons la fin suprême de la réalité où nous serons réduits à l'état passif d'instrument. C'est donc cette idée d'immortalité qui le mène à l'individualisme métaphysique (5). L'influence de pluralistes tel que Lowes Dickinson accentuera ces tendances (6).

Mac Taggart soutient que « l'élément de différenciation et de multiplicité occupe une beaucoup plus large place dans le système de Hegel qu'on ne le croit généralement ». Il veut montrer que dans ce système le monde est une société d'âmes, une assemblée d'esprits et que la divinité n'est qu'un de ces esprits parmi tous les autres. Toutes les individualités sont éternelles. Il existe une société d'esprits et la société des esprits ne vit que dans les individus et par les individus. Il ne peut exister que des personnes, des êtres conscients qui ont connaissance, volonté et sentiment (7). « Chacune des parties du tout est parfaitement individuelle » et c'est pour cela d'après lui comme d'après Royce que le tout est une unité parfaite (8). Les individus ont une réalité absolue (9). Sans doute Mac Taggart semble souvent concevoir les individus comme réglés de telle sorte que de la connaissance de l'un on puisse arriver à la connaissance de tous. La nature de chaque esprit ne serait plus que l'expression de ses relations avec l'absolu ; chaque moi n'existe que par ses relations avec d'autres moi (10). Il n'en est pas moins vrai que l'univers Hégélien est morcelé.

Dans ses *Dogmas of Religion*, Mac Taggart discute longuement l'idée d'un Dieu omnipotent et créateur et il arrive à dire

---

(1) *Hegelian Cosmology* p. 2 et 3.
(2) Ibid. p. 35, cf. chapitre de *Hegelian Dialectics* sur les rapports de la dialectique et du temps.
(3) *International Journal of Ethics* 1908 p. 433.
(4) Ibid.
(5) *Hegelian Cosmol.* p. 7.
(6) Ibid. préface.
(7) *Hegelian Cosmology* n°s 41-83. *Dogmas of Religion* n°s 252-253.
(8) Ibid. n°s 18, 197.
(9) Ibid. n°s 41, 30, 64.
(10) Ibid. n°s 268, p. 256, n° 30 p. 14. n° 267.

que l'idée d'une puissance absolue de Dieu contredirait l'idée de l'individualité absolue des personnes. Son pouvoir sur nous est limité et nous pouvons dans une certaine mesure lui résister. Dieu s'il existe est une personne finie qui combat pour le bien ; et la victoire de Dieu n'est pas une victoire fatale. Ainsi Mac Taggart se rapproche de James. Il admet même la possibilité d'un polythéisme (1).

Sans ranger, comme on l'a fait, Mac Taggart au nombre des pluralistes (2). il faut lui faire parmi les monistes une place spéciale. Les philosophies de Taylor et de Mac Taggart, constituent des essais pour faire apparaître dans la doctrine néo-hégélienne les éléments de diversité qu'elle peut contenir.

Mais s'il y a multiplicité, il n'y a pas dans ces philosophies de Taylor et de Mac Taggart, développement dans la durée; ce qui leur manque pour être des doctrines pluralistes, c'est l'idée de la mobilité des choses et des êtres, c'est l'idée de temps.

Cependant une métaphysique originale se développait dans les Universités Ecossaises où Scotus Novanticus (le professeur Laurie) écrivait successivement *Metaphysica Nova et Vetusta, Ethica* et *Synthetica*. Il crée une sorte de monisme pluraliste où le sujet et l'objet se nient mutuellement, où l'homme résiste à Dieu, où l'individu a des droits absolus (3). Il y a dans l'univers de l'irrationalité, de la désharmonie, de la contingence (4). Cet élément d'irrationalité s'explique par un péché cosmique, par lequel Dieu s'est nié lui-même. Mais sans cet élément d'irrationalité, le monde ne serait pas libre (5). Ainsi. par suite de ce péché fondamental, Dieu doit lutter pour que le bien triomphe et cette négation, cette irrationalité est si forte que peut-être sans notre concours, Dieu serait vaincu dans la lutte. Croyons loyalement en lui ; coopérons à son œuvre ; sympathisons avec lui ; car nous devons être non seulement les compagnons de travail mais les compagnons de tristesse de la Divinité; et pourtant même dans ces tristesses conservons l'irrésistible instinct de l'espoir (6).

---

(1) *Dogmas of Religion* p. 189, 258, 277.

(2) Mackenzie *Lectures on Humanism* p. 232. *Journal of Philos.* 1907 p. 443. Rashdall *Personal Idealism* p. 393.

(3) *Synthetica* I 319, II 76, 77.

(4) Ibid. I 216, 220, II 82, 128, 266.

(5) Ibid. II 82.

(6) Ibid. II 275, 321. 330, 332, 336, 337. — C'est une théorie semblable que l'on trouve dans certaines conceptions du physicien Oliver Lodge ; pour fonder et développer la race humaine, la Divinité a dû et doit supporter des souffrances infinies. Mais cette race doit savoir qu'en elle-même résident des possibilités infinies ; quand elle fait effort c'est un effort cosmique

Chez Laurie, ce n'est plus seulement un pluralisme statique que nous apercevons comme chez certains des philosophes d'Oxford : c'est le sentiment de l'imperfection, du caractère incomplet du monde et des possibilités humaines infinies, par lesquelles le monde peut se racheter. Ce sont deux des sentiments les plus profonds de la métaphysique pluraliste que devaient développer James et Schiller.

*
* *

De l'autre côté de l'Atlantique, les idées philosophiques venues d'Allemagne revêtirent d'abord une forme particulière, la forme transcendantale et unitarienne. Mais les philosophies de Channing, de Henry James, d'Emerson, ne furent pas non plus des monismes purs et nous aurons à rechercher en elles en même temps que des affirmations du monisme des germes de pluralisme.

Tandis que pour William James toutes les importations philosophiques allemandes sont suspectes, son père paraît au premier abord comme on l'a dit : « un esprit anglo-allemand » (1). Sa métaphysique est « mi-swedenborgienne, mi-hégélienne ». Son fils aura un respect religieux du particulier ; la religion de Henry James est celle de l'Universel. L'Universel peut être atteint par la raison. Il reproche à Emerson son mépris de l'intelligence ; pour lui il n'y a rien dans la vie qui n'ait été d'abord dans l'intelligence, il n'y a rien dans la vie qui ne puisse être saisi par l'intelligence (2). Grâce à l'intelligence unie aux sentiments, grâce à la communion des êtres à la fois par la raison et par le cœur, nous pouvons saisir l'Universel.

Dans la doctrine de Henry James, le moi, qui s'oppose à la communion de l'âme avec l'âme, avec Dieu, ne peut être que nuisible. Il ne peut y avoir aucune relation privée entre Dieu et l'individu. « La renonciation à toi », telle est la leçon qu'il enseigne. La vraie nature de l'individu est ce qui l'universalise. *E pluribus unum*, c'est la devise de la Nature comme c'est celle des Etats-Unis (3).

Toutes les choses perdent leur indépendance, elles n'existent que par rapport à d'autres choses ; leur semblant d'existence en soi n'est qu'une grossière illusion (4).

Et les choses matérielles ne sont que les symboles d'êtres

---

que le sien ; en elle le monde entier est en travail. Lodge *Hibbert Journal* Avril 1908 p. 382, *Mind and the Universe* 1903, p. 231.

(1) Bargy, *Religion aux Etats-Unis*, p. 144.

(2) Henry James, *Notes of a Son*, p. 170.

(3) Bargy, *Op. cit.* p. 146, 151, 155, 157, 162.

(4) Bargy, *Op. cit.* p. 156.

spirituels. La philosophie ne s'occupe du fini qu'en tant qu'il recouvre l'infini (1).

La liberté peut-elle exister dans le monde conçu de cette façon? Henry James croit à une liberté sans libre arbitre, à une énergie sans tension, « à une volonté faite de mouvements non volontaires » (2). « La vie où j'aspire, écrit-il, est une vie de bonté libre, spontanée, sans contrainte ». Pour lui, le mieux naît du moins bon par un développement lent et tranquille (3). Selon le romancier Henry James, l'optimisme de son père s'expliquait par la faculté qu'il avait de voir les possibilités cachées par lesquelles les choses peuvent devenir d'un moment à l'autre entièrement différentes et aussi belles qu'elles étaient un instant auparavant décourageantes et tristes. Ainsi, chez Henry James comme chez William James domine ce qu'on pourrait nommer le sens des possibilités infinies et des changements incessants, mais tandis qu'il donnera naissance chez William James à une sorte de théorie pessimiste, où l'acte libre est conçu dans l'effort et dans le tremblement, il se trouve à l'origine de l'optimisme de son père Pour Henry James l'idée que la liberté signifie le pouvoir d'être à son gré bon ou méchant, est une idée dangereuse et comme infernale (5). Mais c'est dans cet enfer que voudra vivre son fils ; plutôt ce monde dangereux, pensera-t-il, qu'un paradis où tout effort est un contre-sens.

Henry James tient une grande place dans l'évolution de la religion américaine. S'il est vrai que l'Amérique est moins inclinée qu'aux temps difficiles des premiers établissements, « à concevoir un ciel à porte étroite et le salut limité à un petit nombre » (6) selon les expressions d'un de ses historiens, Henry James a ouvert plus largement la porte céleste que Jonathan Edwards refermait sur quelques élus ; il a contribué à cet élargissement, à cet allégement du dogme, dont parle le même historien ; au lieu de la fatalité règne une liberté douce et le pessimisme est remplacé par un optimisme confiant. Il faudra attendre la venue du fils de Henry James pour que soient réentendus les accents sévères, pour que semble retentir à nouveau la grande voix de Jonathan Edwards (8).

---

(1) Henry James, *Op. cit.* p. 267.
(2) Bargy, *Op. cit.* p. 147, 102.
(3) Henry James, *Op. cit.* p. 216.
(4) Ibid. p. 209.
(5) Bargy, *Op. cit.* p. 101, 103.
(6) Boutmy, *Psychologie du peuple américain*, p. 305, 306.
(7) Boutmy page 305, 306.
(8) Voir sur Jonathan Edwards et Carlyle une lettre de Henry James à Emerson, citée dans Henry James *Notes of a Son* p. 172.

Emerson occupe une place plus importante encore que Henry James dans l'évolution de la pensée américaine. Les amis et les disciples d'Emerson découvraient dans les splendeurs du jour et dans celles de la nuit, dans les minutes de joie et dans les minutes de douleur, derrière le bruit et surtout derrière le silence, l'inexprimable unité de l'âme supérieure, de Dieu, nous révélant les vérités divines à travers les symboles et les paraboles de tous les phénomènes de la nature. Ils ont sinon créé, du moins popularisé un sentiment particulier, celui de la profondeur infinie et mystérieuse des phénomènes, le sens du miracle permanent qui par éclairs, se révèle. Chaque chose particulière cache au vulgaire et révèle aux initiés l'unique âme supérieure. Le transcendantalisme est essentiellement une philosophie unitaire. La ressemblance entre les créatures est plus grande que les différences, nous dit Emerson (1). Derrière la dernière enveloppe de la Nature, dans les profondeurs de l'être, réside l'unité (2). Chaque vérité n'apparaît plus dès lors que comme l'être absolu vu sous un seul aspect (3). « A l'intérieur de l'homme est l'âme du tout, le sage silence, la beauté universelle à laquelle doivent être rapportées également chaque partie et chaque particule, l'Un éternel » (4). Edgar Poe donnant une recette ironique pour l'imitation des œuvres transcendentalistes écrit : « Insistez sur l'unité supérieure, n'admettez pas une syllabe qui ait rapport à l'infernale dualité » (5).

A Emerson, le philosophe de la démocratie succède le poète de la démocratie, Walt Whitman, le poète qui entonne comme il le dit « le chant de l'Universel », le chant de l'Un formé de tout; en chaque homme il voit l'humanité entière, le monde entier. James l'appelle « notre poète ontologique national » (6). On voit d'après ses vers quelle était l'ontologie américaine au début de la seconde moitié du dix-neuvième siècle et combien était ardente la croyance en l'unité cosmique (7).

Mais si nous avons insisté sur les tendances monistes de tous ces écrivains, il nous faut maintenant dégager l'aspiration qui est en eux vers une philosophie de l'action, de la diversité. Et en effet malgré les apparences, leur doctrine présente plus d'un

---

(1) Emerson *Works*, *Nature* p. 320.
(2) Ibid. *Over-Soul* p. 68.
(3) Ibid. *Nature* p. 320.
(4) Ibid. *Over-Soul* p. 68.
(5) Edgar Poe *Works* tome 2 p. 466.
(6) *Critique philosophique* 1879 (2) p. 134; (mot non reproduit dans *The Will to believe*).
(7) Voir un passage des *Specimen Days* sur Hegel « *the truest cosmical devotee or religioso and the profoundest philosopher* ».

trait de ressemblance avec les doctrines des pragmatistes. Les Channing, les James, les Emerson fondent leurs philosophies sur les besoins de l'action et de la morale. Leur méthode est concrète, presque expérimentale. Enfin leur tendance à voir le monde comme une grande association de personnes n'est pas sans analogie avec les tendances des pluralistes.

Channing se défend de se livrer à des spéculations abstraites (1). Il faut juger les choses du point de vue de l'homme d'action, et il est ainsi amené à accepter des vérités qui semblent se contredire, à unir l'optimisme et le pessimisme d'une façon assez analogue à celle que nous trouverons chez James (2). De même il unit l'idée de solidarité et l'idée d'individualité ; la vie religieuse est pour lui une vie de solidarité, de mutualité, mais il croit en même temps que « ce qu'il y a de plus grand dans la cité, c'est l'homme même » et que le salut collectif se fait par les efforts personnels de chacun (3).

Henry James, tout pénétré qu'il ait été de philosophie hégélienne, possédait un sens très vif du concret. Et ce devait être dans son âme un perpétuel conflit. « Il avait autant d'horreur pour ses abstractions que le plus positiviste de ses lecteurs. Il détestait chacune de ses formules dès qu'il l'avait exprimée » (4). La dialectique hégélienne ne lui semble plus bientôt être valable que dans la sphère de l'abstraction. Il écrit que « l'esprit affirmatif » admet du premier coup la vérité et recherche les cas particuliers de cette vérité qui seuls sont féconds (5). N'est-ce pas déjà une formule de ce qui sera le principe de Peirce ? N'est-ce pas de Henry James que son fils a pu apprendre que le vrai est vrai seulement pour autant qu'il est au service du bien (6), que le vrai doit servir ? Henry James reprochait à Emerson le caractère vague de ses préceptes ; la vérité ne doit pas être séparée de la vie ; elle est individuelle comme la vie (7). « C'est un fait qu'une vérité vitale ne peut jamais être purement et simplement transférée d'un esprit à un autre esprit, car la vie seule est juge du prix des vérités ». La vie ne fait pas que juger les vérités ; elle les révèle, elle les produit (8).

Tout « universaliste » qu'il fût, n'a-t-il pas contribué au développement de l'individualisme de son fils en lui enseignant que

(1) Channing, *Sa vie, ses œuvres* p. 38.
(2) Bargy, *La Religion aux Etats-Unis* p. 120.
(3) Ibid. p. 124, 126.
(4) Bargy p. 145, *Lettres* citées par Henry James, *Notes of a Son* p. 268.
(5) Bargy p. 101.
(6) Ibid. p, 146.
(7) Henry James, *Notes* p. 173.
(8) Ibid. p. 187.

l'homme opère son salut par ses propres œuvres et n'est que ce qu'il fait ? (1) L'individu doit se suffire à lui-même. Et la liberté lui apparaît alors comme tout autre chose que cette aisance dans l'action par laquelle il la définissait d'abord ; il appelle de ses vœux le temps où la liberté de chaque homme « sera jusque dans sa fibre la plus fragile, respectée comme l'étoile lumineuse de la Divinité », où « il sera permis à tout homme d'être l'esprit vivant de Dieu », où les relations des uns avec les autres seront constituées par l'indépendance des uns vis-à-vis des autres (2).

Partout il y a vie, partout changement. « Les univers, dit-il, sont destinés à une vie faite de changements si surprenants que la suite de leurs événements est un constant désavœu de leur naissance et que leur complète maturation consiste à renier leur origine » (3). Ainsi l'idée de la vie et la conception hégélienne de la contradiction s'unissent chez Henry James ; on trouvera quelque chose de semblable dans *A pluralistic Universe*. Pour arriver à comprendre ce mouvement incessant, cette vie, il ne s'agit pas d'apprendre mais bien plutôt de désapprendre ; il y a une architecture spirituelle dont la splendide perfection ne pourrait nullement s'atteindre par une construction naturelle, mais seulement par une démolition naturelle (4).

Dans ce monde de changements et d'efforts, les individus doivent s'aider les uns les autres ; Henry James insiste « sur la camaraderie humaine » (5) ; bien plus, le monde est pour lui le résultat d'une coopération entre l'homme et Dieu ; il ne vénérerait pas un Dieu qui se suffirait à lui-même ; Dieu doit se conduire « comme un honnête ouvrier », travaillant à l'œuvre commune (6).

Comme Margaret Fuller s'inspira des préceptes d'Emerson Mary Temple resta fidèle à l'idéal de Henry James. Elle rêve de perdre son moi en un moi plus vaste, mais elle croit à la valeur absolue de l'individu (7) ; elle croit à la valeur de l'effort, de l'effort solitaire de l'individu. « La possibilité éloignée de la chose la meilleure vaut mieux que l'absolue certitude d'une chose qui vaut un peu moins » (8). Et elle veut que dans notre effort de recherche, nous nous confions à toute notre nature, que l'homme

---

(1) Bargy p. 146. Henry James, *Notes* p. 221.
(2) Henry James, *Notes* p. 195, 215. 223 (citations de lettres de 1860 et 1862).
(3) Ibid. p. 218.
(4) Ibid. p. 218.
(5) Ibid. p. 256.
(6) Bargy p. 158, 159.
(7) Henry James, *Notes* p. 458, 459, 472.
(8) Ibid. p. 248.

dans ses espérances et dans ses raisonnements fasse entrer tout l'homme (1). Tous nos besoins, toutes nos aspirations se concilieront en Dieu, et si grandes que puissent nous apparaître les incohérences et si compliqué que soit le labyrinthe que nous avons à traverser, nous ne devons jamais nous permettre d'abandonner un des éléments du problème dans l'espoir d'arriver à le résoudre commodément en ce monde (2). William James a dit quel souvenir fidèle et reconnaissant il a pendant toute sa vie conservé de Mary Temple.

Les théories de Channing, de Henry James se retrouvent approfondies chez Emerson et d'autres s'y ajoutent dont les résonnances sont plus profondes. Précisément parce qu'ils recouvrent l'Un éternel, les individus et les moments sont infinis. Le culte du moment, impérissable comme l'Eternité et recouvrant comme elle des abîmes, tel est un des enseignements de la philosophie d'Emerson. « C'est entièrement une philosophie de l'ici-bas » dit un de ses admirateurs (3), une philosophie du «présent enveloppant» comme dit William James « A travers le fait individuel brillait toujours pour lui, nous dit-il encore, le rayonnement de la raison universelle ». Le grand intellect cosmique a pour termes et pour résidence les êtres mortels et les heures fugitives (4).

Si l'individuel est ainsi l'absolu lui-même, s'ouvre ainsi sur l'infini, il faut que chacun se donne sa règle et se fasse sa vie. Une telle conviction non conformiste liée à la croyance dans le caractère sacré de la vie, voilà ce qui pour James est le caractéristique d'Emerson (5). Ce qu'il nous enseigne, c'est que le monde est encore neuf et non expérimenté ; c'est que nous trouverons la vérité si nous le regardons avec des yeux neufs et non pas si nous écoutons les autres nous raconter leurs visions ou si nous nous efforçons de raccorder nos idées présentes avec nos idées antérieures. L'idée qu'il porte toujours en lui est l'idée de l'homme présent. Comme Longfellow il nous exhorte à agir « in the living present ». On comprend l'influence que la lecture d'Emerson a exercée sur James ; « ces pages sublimes, dit-il, encouragèrent et soutinrent notre jeunesse ». Emerson lui apprit que la réalité est dans le moment présent, que l'heure présente est l'heure décisive, que chaque jour est le

(1) Ibid. p. 469.
(2) Ibid. p. 470.
(3) Guernsey p. 96.
(4) W. James *Will to believe passim*, *Memories* p. 24.
(5) *Memories* p. 25.

jour du jugement (1). Il lui apprit aussi que pour les grandes âmes « la cohérence n'importe pas ».

Chacun de ces moments est d'ailleurs différent et bien que comme nous l'avons vu, il recouvre une âme identique, il est néanmoins séparé de tous les autres par des différences infinies (2).

Dans le monde tel que se le représente Emerson, comme dans le monde de Carlyle, le bien n'existe pas seul ; il y a du mal et il faut lutter contre ce mal. Notre vie doit être une lutte « Ne prêtez point attention à la défaite, crie-t-il ; debout, debout encore » (3). Il faut croire à l'effort désespéré, à l'effort quand même. Pour Emerson comme pour James, ces efforts de l'homme sont les efforts même du monde : « construisez votre propre monde... une révolution correspondante se produira dans les choses, dociles à l'influence de l'esprit » (4).

Les hommes doivent s'unir pour cette lutte. Le monde peut être comparé à Hopedale, colonie des Universalistes, « association universelle de réformes sociales », plus encore à Brook Farm, cette société par actions complétée par une coopérative de production et de consommation que les trancendantalistes avaient fondée. La loi économique est pour Emerson un symbole de la loi morale et le monde est mutualité (5).

Et derrière le monisme de Whitman nous découvrirons aussi un pluralisme. Le « poète ontologique national » que pendant longtemps les Américains semblent d'ailleurs avoir bien délaissé, est lui aussi un pluraliste. Il chante l'individu : « Je chante le moi, une personne simple et séparée » (6). Il chante le moi des autres « Moi, habitant des Alleghanis, traitant de lui comme il est en lui-même, dans ses propres droits » (7).

« Pressant le pouls de la vie qui rarement s'est révélée..... ».

Et s'il est le chantre de la personnalité (8), c'est qu'il a une métaphysique de la personnalité : Rien ne dure que les qualités individuelles (9). Le moi est créateur, créateur de lois et de valeurs (10). Le moi est Dieu, car il n'y a pas un seul Dieu, mais une multitude de Dieux (11).

---

(1) William James *Memories* p. 31.
(2) Ibid.
(3) *Emerson, Works, Experience*, conclusion.
(4) *Emerson, Works, Nature*, conclusion.
(5) Bargy p. 132-135.
(6) *Leaves of Grass* p. 3. *One's self I sing.*
(7) Ibid. p. 56. *To a historian.*
(8) Ibid. p. 73. *Broad-Axe.*
(9) *Song of Myself* strophe 41 et *Redwood Tree.*
(10) *Leaves of Grass* p. 80. *Gods* et *By Blue Ontario's shore.*
(11) *Leaves of Grass* p. 113. *Song of Myself* strophe 3.

Puissance de l'individu et changement incessant du monde, telles sont ses deux conceptions fondamentales. Toujours la poussée procréatrice du monde (1). Le temps est la réalité profonde. « J'accepte le temps absolument. Lui seul est sans fêlure; lui seul achève et complète tout; ce miracle mystique et éblouissant complète tout » (2).

« La victoire cependant sera différée et hésitante, mais, me semble-t-il, elle est certaine, ou tout comme certaine, à la fin » (3). En attendant, de n'importe quel succès acquis « sortira quelque chose qui nécessitera une lutte plus grande » (4). « Mon appel est l'appel de la bataille, dit Whitman, ce que je nourris est une rébellion active ». L'horizon du monde s'élargit.

« Oh ! chante-t-il quelque chose de pernicieux et de redoutable ! quelque chose qui soit très loin d'une vie oisive et dévote ! Quelque chose de non abordé jusqu'ici !

Quelque chose d'échappé au mouillage, et allant de l'avant ! (5).

.....« Oh, lutter contre de grands obstacles, rencontrer des ennemis indomptés !

« Etre entièrement seul avec eux, trouver combien on peut supporter !

« Regarder le combat, la torture, la prison, la haine populaire en face ! » (6).

Ce qu'il dira encore, ce sont les vaisseaux dans la tempête dont on coupe les mâts, c'est le voyage où se hasardent hommes, biens et familles, la beauté des personnes aventureuses, la beauté de l'indépendance, du départ, le mépris américain des statuts et des cérémonies, l'impatience immense (7), l'homme tempétueux au milieu des jours véhéments, et qui sait se maintenir en des heures terribles sur mer et sur terre (8), l'homme « d'aplomb au milieu des choses irrationnelles » (9), l'homme plein de foi (10). « Nous devons marcher, mes enfants, nous devons supporter l'élan du danger », crie-t-il aux pionniers.

« Nous débouchons sur un monde plus nouveau, plus puissant, monde varié.

---

(1) Cf. *Song of Myself* strophe 23.
(2) *Leaves of Grass* p. 3.
(3) Ibid. p. 56.
(4) Ibid. p. 73.
(5) Ibid. p. 77.
(6) Ibid. p. 80.
(7) Ibid. p. 113.
(8) Ibid. p. 110.
(9) *Inscriptions. Me Imperturbe.*
(10) *In cabined Ship at Sea.*

« Frais et forts, nous saisissons le monde, monde du labeur et de la marche ;

« Pionniers, ô pionniers !

« Nous, lançant des détachements solides,

« Le long des flancs, au travers des passes, sur les pentes des monts escarpés,

« Conquérant, tenant, hasardant, aventurant, tandis que nous marchons sur des voies inconnues,

« Pionniers, ô pionniers ! » (1).

Ce qu'il chante encore, c'est la nouvelle camaraderie née des combats, l'amitié des compagnons de guerre.

Partout, à sa voix, naît une âpreté nouvelle, une nouvelle joie (2).

Camaraderie et individualité ne se contredisent pas :

« Je chante le moi, reprend-t-il, une personne simple, séparée. Et pourtant je prononce le mot Démocratique, le mot En Masse ».

Ainsi nous avons pu trouver chez les Channing, les Henry James, les Emerson, des suggestions de doctrines, qui naturellement s'inséreront plus tard dans le pluralisme. Une seconde fois les théories germaniques envahirent l'Amérique ; elles furent étudiées cette fois plus directement, non pas dans les adaptations de Coleridge, de Carlyle, de Cousin, mais dans le texte, non plus par des écrivains, mais par des professeurs d'Universités. Ce fut sans doute Henry Brockmeyer, émigré prussien, qui importa l'absolutisme en Amérique ; du groupe des hégéliens qu'il réunit autour de lui, sortit William T. Harris qui fit de Saint-Louis le centre des idées hégéliennes en Amérique et fonda le *Journal of speculative philosophy* (1867). Les Universités américaines entretinrent avec les Universités allemandes des relations suivies (3). Puis l'influence allemande s'exerça indirectement en passant par les livres de Green, des Caird, de Bosanquet, de Bradley. L'Amérique, nous dit James, est avec l'Ecosse le pays où l'absolutisme s'est développé le plus vite (4), et en 1904 il constatait que « ce sont les cours en transcendantalisme qui excitent l'enthousiasme des plus ardents parmi les étudiants,

---

(1) *Leaves of Grass* p. 93.

(2) Ibid. p. 47. *Starting from Paumanock*. Cf. Edward Carpenter, qui se réclame à plusieurs reprises de Whitman, sur le « risque à courir » *The Art of Creation* London, Georg Allen p. 256.

(3) Wenley, *Psychological Review* 1901 p. 297.

(4) W. James, *Religious Experience* p. 132.

tandis que les cours de philosophie anglaise sont relégués au second plan » (1).

Mais l'absolutisme des philosophes américains n'est pas aussi intransigeant (2) que celui de certains absolutistes anglais ; il s'achève dans le monisme tolérant de Royce, dans sa philosophie nationale de la loyauté, dans sa philosophie chrétienne de l'interprétation.

Royce a subi profondément l'influence de Fichte, de Schelling, de Hegel. Le Moi créateur de Fichte et le moi de Hegel, le Moi spectateur de lui-même, suivant les expressions de Royce vivant du spectacle de sa naissance et de sa mort, nous les retrouvons tous deux dans sa philosophie (3). Mais à côté de l'influence allemande nous trouvons chez lui l'influence des « brillants essais cosmologiques de Peirce » et des œuvres de James (4), en même temps que de la lecture des poèmes de Browning.

Le point de départ de sa philosophie est semble-t-il dans son épistémologie (5). S'il est moniste, c'est d'abord parce qu'il n'y a de connaissances que si la diversité se détache sur un fond d'unité (6). Mais son monisme sera uni à un volontarisme et même à un individualisme car une idée ne prend de valeur que si elle est individualisée, que si elle a un contenu qui ne peut être remplacé par aucun autre contenu empirique. « La simple généralité est toujours signe d'un défaut pratique » (7). Il affirmera donc que ce qui est réel c'est l'incorporation complète d'une idée dans une réalité finie.

Les démarches de sa pensée sont présentées d'une façon un peu différente en apparence dans l'ouvrage qu'il a intitulé : *The Spirit of Modern Philosophy*. « Si le monde est connaissable, dit-il, il doit être mental » (8). Le monde extérieur est une possibilité d'expérience, or il n'y a de possibilité d'expérience que pour un esprit (9). De cette affirmation idéaliste, nous allons pouvoir passer au monisme. Si nous pensons à une chose, il ne suffit pas que nous ayons en nous une image qui ressemble à cette chose ; il faut que nous voulions signifier la chose ; or

---

(1) *Journal of philosophy*, 8 décembre 1904 n° 25.

(2) Mac Gilvary *Hibbert Journal* 18 avril 1908. p. 632, 633. V. aussi James *Pluralistic Universe* p. 212.

(3) Royce *Spirit of modern philosophy* p. 169.

(4) *World and individual* préface p. II, IX, XIII du tome I.

(5) Perry *Monist* 1902 p. 446.

(6) Royce *Immortality* p. 68.

(7) *World and individual* tome I, p. 337-339.

(8) *Spirit of modern Philos.* p. 361.

(9) Ibid. p. 367.

comment le pouvons-nous ? Comment pouvons-nous avoir présent à l'esprit ce qui n'est pas nous ? Cela ne se peut pas. « Vous ne signifiez un objet, vous ne faites une assertion sur lui, — bien plus, vous ne doutez ou ne vous étonnez à propos de lui, que si votre moi plus large, votre personnalité plus profonde, possède déjà cet objet ». C'est ainsi que lorsqu'on recherche un nom, on le possédait déjà. C'était le moi momentané seul qui l'ignorait. En allant à la chasse du nom ou de l'idée perdus, c'est donc mon propre moi que je poursuis. Il faut donc que la pensée et son objet fassent partie d'une plus large pensée. Et le moi le plus profond, ce sera celui qui connaîtra, qui connaît toute la vérité, c'est ce moi qui est celui dont l'existence est la plus certaine (1). L'idée de vérité ne peut se comprendre que par l'idée d'un moi plus vaste qui englobe à la fois ma pensée et l'objet (2). Et il ne peut y avoir qu'un seul moi de cette sorte. Car s'il y en avait plusieurs, leur multiplicité et leurs relations devraient encore être des objets pour un moi (3). Dans cette argumentation comme dans la précédente, nous trouvons la même idée, union dans la signification, du sujet et de l'objet, de l'individuel et de l'universel.

Par des inclusions sans nombre de touts dans des touts de plus en plus grands, de plus en plus riches, de signification dans des significations de plus en plus élevées, peu à peu nous allons vers le Moi cosmique, vers l'individualité immuable (4). Mais les individualités finies ne sont pas anéanties dans le Moi infini, car le Moi de l'absolu est un Moi conscient et dès lors sa vie consiste à connaître des individualités autres que la sienne (5). Cette idée du « connaisseur universel » est, dit James le plus récent progrès du monisme, sa forme la plus raffinée (6). Et en effet de cette façon l'unité est la diversité semblent pouvoir se concilier. Dieu est conscience et par là même unité, ensemble. D'autre part l'être absolu est connaissance des faits particuliers, signification plus profonde des faits particuliers ; s'il est l'ensemble formé par eux, il ne nie pas, mais au contraire il comprend les individus. L'individu suprême peut se réaliser en un individu particulier comme nous pouvons individualiser nos idées en portant notre attention sur elles (7). « De même qu'une cathé-

(1) Ibid. p. 368-374.
(2) Ibid. p. 376.
(3) Ibid. p. 380.
(4) Royce *World and individual* tome II p. 305 *Philosophical Review* 1893, p. 142.
(5) Royce *World and individual* t. I, p. 399, 400.
(6) James *Pragmatism* p. 145, 146.
(7) Royce *Supplementary essay to the conception of God* p. 200, 201.

drale peut se présenter comme unique, n'avoir pas sa pareille dans le monde entier de l'être et que cependant toutes les pierres et toutes les arches et toutes les sculptures de cette cathédrale sont uniques, de même précisément, dans l'univers, si le tout est l'expression de la volonté unique et absolue, chaque fragment de vie a sa place unique au milieu de la vie divine » (1).

La vie de Dieu est un système de vies contrastées, car la meilleure façon dont l'unité de signification puisse se réaliser, c'est la variété (2). De là l'insistance de Royce sur la diversité. « Par cette signification propre de mon plan de vie, par cette intention toujours présente de rester un autre que mes compagnons, c'est par cela et non grâce à la possession de je ne sais quelle âme substantielle que je suis défini et créé en tant que Moi » (3). Ainsi l'individualité n'est plus même définie comme une variété, mais comme un contraste. Chaque partie de l'absolu doit être aussi différente que possible des autres et l'absolu s'enrichit de ces différences même (4).

Et ces vies ne sont pas des vies inertes ; leur essence est leur volonté, leur signification, leur dessein *(purpose)*. Le monde de Royce est un monde où il y a des buts à atteindre et des défaites à réparer (5).

Donc la signification unique de la vie individuelle, des différences entre les individus, est préservée dans cette philosophie de Royce, l'absolu enferme le fini sans le détruire. La vie universelle est réelle par nous et par nos actions et chacun de nous, chaque pulsation de volonté dans le monde a une « relation unique avec cette vie » (6). L'univers entier est lié à la signification de notre individualité personnelle. « Lève-toi donc, conclut-il, homme libre, tiens-toi droit et avance dans le monde. C'est le monde de Dieu, c'est aussi le tien » (7).

Cette affirmation de la puissance de l'individu se complète d'ailleurs, nous l'avons vu, par l'affirmation de l'union des individus. Le monde est une société. Royce conçoit une sorte de sociologie universelle qui serait la vraie métaphysique (8).

On comprend que Royce se soit nettement opposé à Bradley, au moins en ce qui concerne la partie positive et constructrice

---

(1) Royce *Immortality* p. 67.
(2) Royce *Conception of God*, p. 98, 99. *World and Individual*, II p. 276.
(3) Ibid.
(4) *World and Individual*, tome II p. 289. Voir H. M. Kallen *Journal of Philosophy*, tome VII p. 593.
(5) Royce *Immortality*, p. 49, *World and Individual*, tome II, p. 302.
(6) *World and Individual*, II 452, II 292, II 302.
(7) Ibid., I 399, 465, 470, II 447.
(8) Ibid., I 416. *Philosophical Review*, 1895 p. 471, 585, 586, 588.

de sa métaphysique. Et l'on comprend aussi que parfois il se présente comme un disciple de William James et aussi que James parle de lui avec respect comme d'un maître ; il est d'après James celui de tous les philosophes contemporains qui a su traiter de l'Absolu avec le plus de richesse et de densité (1) ; il le compare à Fechner, il nous dit que Royce a rempli la vie de signification *(significance, meaning)*, de succès et de défaites, d'espoirs et d'efforts, de valeur interne. L'absolu est ici représenté comme ayant lui-même un objet pluraliste (2). « L'individualité de l'Absolu, écrit Mac Gilvary, est si élastique dans la conception de Royce qu'elle peut prendre une extension suffisante pour envelopper toutes les individualités finies sans extraire d'elles une goutte de leur essence individuelle. Contre un tel absolu, si généreux, si volontariste, le pragmatiste ne pouvait rien avoir à dire » (3).

Et cependant nous trouvons chez Royce certaines affirmations qui nous font sentir que malgré tout sa façon de penser n'est nullement, au fond, une façon de penser pragmatiste et pluraliste. C'est ainsi qu'il parlera de « nos pauvres idées flottantes », qu'il dira de l'absolu : « Lui seul est » (4). Le temps ne semble pas avoir pour lui de valeur, n'est qu'une diminution de la réalité éternelle ; aucun fait temporel ne réussit à nous satisfaire pleinement. Sans doute il déclare que son Absolu n'est complet à aucun moment du temps, mais il nous dit aussi qu'il ne peut accepter un monde dont un des caractères est de n'être pas fini (5). Peut-être par l'idée de l'infini tel qu'il se le représente, comme un redoublement perpétuel du fini, essaie-t-il de concilier ces deux affirmations. Mais elles se concilient alors dans l'idée d'un perpétuel présent, et par là encore Royce reste un absolutiste. Et cette idée même de transmutation qu'il critique n'est peut être pas absente de sa doctrine.

---

(1) *Philosophical Review*, 1894 p, 217. James *Hibbert Journal*, avril 1908, p. 633. *Psychological Review*, 1905 p. 16.

(2) *Hibbert Journal*, VI 725 (reproduit dans *Pluralistic Universe*).

(3) Mac Gilvary *Hibbert Journal*, tome VI, p. 633.

(4) Royce *World and Individual*, tome I p. 359, t. II p. 435.

(5) Ibid. p. 359, 381. 427, 473 et tome II lecture III. *Philosophical Review* 1893 p. 142, *Immortality* p. 67 ; voir sur l'absolu et le temps chez Royce Mac Gilvary *Hibbert Journal* tome VI p. 633. On pourrait encore parler ici des ouvrages de Münsterberg qui conçoit l'univers comme une société de moi. Voir sur les tendances de l'absolutisme Lovejoy *Journal of Philosophy*. VII p. 684.

LIVRE II

LA FORMATION DU PLURALISME

CHAPITRE PREMIER

LES INFLUENCES ALLEMANDES

Après l'époque qui vit se développer les systèmes de Fichte, de Schelling, de Hegel, des doctrines variées naquirent en Allemagne, dont les auteurs insistaient de préférence sur la diversité des choses, la personnalité des hommes et de Dieu. Ces philosophies s'opposent nettement en général à la philosophie hégélienne ; elles n'ont pas été sans influence sur le développement du pluralisme (1).

Fechner est sans doute le plus original de ces anti-hégéliens. Il est amené à des recherches très précises de physique et de psycho-physique par des idées très vastes, et pourrait-on dire très vagues ; et d'autre part, il transforme en suivant une méthode où l'empirisme se mêle au romantisme, ses recherches précises de physicien et de psycho-physicien en spéculations aventureuses ; c'est l'union de ces deux tendances, empirisme et romantisme qui séduisit James : il reconnaît en Fechner un esprit parent du sien.

Il est le parangon de l'empiriste, écrit James. Et son empirisme est essentiellement méfiance de l'abstraction. Les abstractions n'ont pas d'existence, sa méthode ne sera donc pas fondée sur des idées simples et ne procédera pas par déduction ; elle sera une méthode d'analogie à l'aide de laquelle des choses très concrètes se sont unies entre elles par des liens lâches ; il faut

---

(1) Schiller, *Mind* 1906, p. 114.

que nous nous servions du type de raisonnement le plus ordinaire pour nous construire notre conception du monde. L'analogie nous permettra à la fois de saisir les ressemblances et de préserver les différences ; elle ne lie pas l'identique à l'identique mais le différent au différent (1). Le monde est toujours autre, et le nouveau ne peut se déduire de l'ancien. Tandis que l'abstraction immobilise les choses, la méthode de l'analogie permettra de les saisir dans leur mouvement; tandis que le philosophe ordinaire en leur appliquant ses concepts tue les choses vivantes, le philosophe empiriste doit comme le créateur véritable, comme Pygmalion, faire vivre les choses (2) ; tandis que le philosophe déductif ne se servant que des raisonnements abstraits ne trouve plus devant lui qu'impossibilités et que contradictions, le philosophe qui part du concret reste toujours dans le réel et le possible.

Cet empirisme se conciliait ainsi naturellement avec les tendances romantiques : Fechner est bien, comme l'a dit Wundt « celui qui a renouvelé et complété la *Naturphilosophie* romantique » (3). Il se rattache à cette métaphysique romantique de Oken, à Schelling, le maître de Oken ; Oken, Schubert et Swedenborg, trois des auteurs qu'il préfère, n'étaient-ils pas comme lui des savants à l'imagination romanesque et hardie?

Sa philosophie naquit d'une révélation soudaine qu'il eut pendant une longue maladie et qui transforma sa vie; elle se développa pendant toute cette dernière période de son existence où, privé de livres, il laissait grandir en lui la vision d'un monde nouveau, d'un monde rempli d'âmes (4).

Malgré son panthéisme mystique et son déterminisme de savant (5), il sait voir le monde de façon mouvementée et touffue (6). La vie pullule, l'air et l'éther sont agités de mouvements en forme de vagues, sont tissés d'oscillations. Sa langue peut à peine rendre cette fermentation de la vie. Et comme Fechner avait morcelé l'esprit en centres de forces (7), comme chaque être depuis les plantes jusqu'aux hommes et depuis les hommes jusqu'aux astres, s'entoure d'un cercle, d'une couronne de

---

(1) James, *Hibbert Journal*. tome VII 278, 281, 284, reproduit dans *Pluralistic Universe* sect. 4, Fechner *Zend-Avesta* I, XVI p. 191.

(2) Idem. tome II p. 30, 213, *Tagesansicht* p. 108. Riemann avait insisté presque dans les mêmes termes que James sur cette logique de l'analogie *Monist* 1899-1900, p. 205.

(3) Wundt, *Fechner* p. 59.

(4) Wundt, *Fechner* p. 60.

(5) Fechner *Tagesansicht* p. 164 à 186 *Zend-Avesta* tome II p. 26.

(6) *Tagesansicht* p. 107.

(7) Ibid. p. 251 voir Lotze *Métaphysique*, traduction p. 379.

conscience dont chacune projette sa lueur dans l'infini, ces cercles se croisent et se coupent; ces différents domaines spirituels empiètent les uns sur les autres ; le monde devient dans la doctrine synéchologique « un système qui se détermine tour à tour par des oscillations et de grands mouvements d'ondulations » (1), un jeu d'activités (2). Les vagues courent les unes sur les autres, tourbillonnent, oscillent, s'avancent ou se réfléchissent, ou se perdent (3).

Entre le cercle de conscience infinie et les cercles plus petits, on trouve tous les degrés de conscience possibles. De grandes consciences, comme la conscience du royaume végétal, comme la conscience collective de l'humanité, en renferment des milliers d'autres ; ces consciences réunies forment la grande âme de la terre « roulant dans les espaces comme une boule brillante et divine » (4). Cette conscience à son tour fait partie du système solaire. Enfin par tous ces degrés nous arrivons à Dieu.

Le Dieu de Fechner laisse à côté de lui, au-dessous de lui, vivre les consciences individuelles (5). Le cercle le plus vaste enferme tous les autres cercles et pourtant chaque cercle est pour ainsi dire enfermé en lui-même (6). L'esprit fini reste immanent en Dieu et pourtant il est une individualité ; et même quand il apparaît comme absorbé par l'individualité suprême, il conserve sa personnalité. Une sensation visuelle cesse-t-elle d'être elle-même parce qu'elle entre en même temps que d'autres sensations dans notre plus grande conscience ?

Non seulement nous vivons d'une vie individuelle, non seulement nous agissons, mais nos actions agissent sur la Divinité elle-même ; chaque homme qui naît est une pensée nouvelle dans l'absolu ; et en effet l'absolu vit, il a une histoire, il se développe réellement (7).

L'individualité est préservée dans le système de Fechner, et non seulement celle des hommes, mais celle des Dieux inférieurs. « Le ciel apparaît comme de nouveau habité par des êtres célestes, qu'on les nomme des Dieux ou des anges » (8). Et

---

(1) *Tagesansicht* p. 30, 42, 251, *Zend-Avesta* tome II p. 26, Wundt *Fechner* p. 63.

(2) *Zend-Avesta* tome II p. 171.

(3) *Tagesansicht* p. 109, 221.

(4) James, *Hibbert Journal*, tome VII p. 283 sqq. reproduit dans *Pluralistic Universe.*

(5) Fechner *Tagesansicht,* p. 14. Voir les réserves de James sur ce point, *Pluralistic Universe,* p. 293 sqq.

(6) *Zend-Avesta,* IV 120, VII 163.

(7) *Zend-Avesta,* VIII 182 ; 240.

(8) *Tagesansicht,* p. 31.

nous pouvons adresser nos prières à ces Dieux. La distance entre Dieu et nous est grande, mais les Dieux ou les anges forment des degrés intermédiaires et la prière de l'homme s'adresse plus facilement à eux qu'à la divinité suprême ; l'âme de la terre est là dans le système de Fechner pour recevoir, la première, nos prières (1).

Nous nous sentons sans cesse, obscurément, en communication avec des consciences plus vastes, nous nous sentons dès ici-bas entourés d'un monde d'esprits d'au-delà. Les vagues de l'en-deça et de l'au-delà se coupent (2). Fechner se défiait du spiritisme (3). Il n'en a pas moins subi profondément son influence. L'univers devient une cité d'âmes (4).

Ce n'était pas une antipathie sans cause que Fechner éprouvait pour la philosophie hégélienne, comme le remarque Wundt. Son panthéisme se distingue de tous les autres. Wundt essaie de le définir en disant que c'est le panthéisme d'un savant qui admet l'existence d'un Dieu personnel et d'individus dans le monde, et en second lieu un panthéisme immanent et phénoménal, et non pas transcendant et nouménal. Mais bien d'autres caractères le distinguent encore du panthéisme sous sa forme classique, et l'on comprend que James ait aimé cette philosophie fondée sur un empirisme si large et si romantique, une philosophie si vivante, encombrée d'individualités qui se croisent et se heurtent, qui en même temps s'échelonnent harmonieusement, ce panthéisme qui finit ne une sorte de polythéisme, ce transcendantalisme qui nous fait sentir, aux portes de notre vie spirituelle, les pas des anges et des Dieux (5).

Fechner, philosophe d'exception, n'eut guère d'influence dans les pays anglo-saxons, sauf sur James ; dans son pays d'origine, il trouva peu de disciples. Lasswitz seul continua sa philosophie, maintint la tradition de l'atomisme, défendit un certain individualisme (assez différent de celui de son maître) : « La personnalité n'a pas de commencement et pas de mort et pas de place dans l'espace » (6).

En revanche, il n'y eut peut-être pas d'œuvre, à part celles de Kant et de Hegel, qui eut plus de retentissement en Angle-

(1) *Tagesansicht*, p. 31, 185.
(2) Idem, 45, 255.
(3) Idem, 255. Wundt, *Fechner*, 87.
(4) *Tagesansicht*, p. 98.
(5) V. la lettre de James, citée Flournoy, p. 179 : « I have just read the first half of Fechner's *Zend-Avesta*, a wonderful book by a wonderful genius », 3 janv. 1908.
(6) *Monist*, 1895-6, p. 431. James le cite *Hibbert Journal* VII 280.

terre et en Amérique que celle de Lotze. Bradley et Bosanquet se firent les traducteurs de Lotze ; mais les idéalistes monistes ne furent pas seuls à recevoir son influence ; presque tous les écrivains de l'école adverse, l'école de l'idéalisme personnel, le lisent et l'admirent (1). F. C. S. Schiller sait la dette immense contractée par lui envers ce philosophe ; nul, dit-il, n'a vu mieux que Lotze les conséquences désastreuses des systèmes trop rigides, n'a plus constamment tenu ses yeux fixés sur l'expérience ; il est un « ennemi formidable » pour le monisme néo-hégélien (2). On a eu raison de dire que malgré tous ses efforts pour arriver à une philosophie moniste, Lotze a contribué pour une importante part au développement de la philosophie pluraliste (3), que son insistance sur le caractère unique de l'individualité a rendu plus vivace la tendance au pluralisme (4). En Amérique, on le traduit dès 1877. Dewey l'a lu et s'inspire souvent de lui. James le cite à plusieurs reprises comme un précurseur de l'idéalisme personnel et du pragmatisme (5).

La pensée de Lotze se rattache d'abord à celle de Herbart: Herbart décompose le réel en réels dont chacun n'acquiert de mouvement et de force que par son rapport avec les autres. Le monde est un va-et-vient dans l'espace *(Kommen und Gehen im Raume)*. Un atomisme qualitatif, tel est le nom que Lotze donne à la philosophie de Herbart ; et s'il se refuse à être nommé son disciple, il conserve toujours pour lui une grande admiration (6). Comme de la philosophie de Herbart, on peut dire de celle de Lotze qu'elle est un retour à Kant, à la phénoménologie kantienne : « remplir l'espace » n'était-ce pas pour Kant « résister à tout ce qui aurait une tendance à pénétrer dans cet espace » ?

D'autre part Lotze subit l'influence de l'école hégélienne et surtout de la droite hégélienne. Weisse qui fut le professeur de Lotze, Fichte qui fut un de ses amis, cherchaient avant lui à rétablir le Dieu personnel et l'âme libre. Une conciliation entre

---

(1) Mackenzie *Revue de Métaphysique* 1908, p. 594.

(2) Schiller *Philosophical Review*, 1895 p. 435, 1897 p. 62 ; *Humanism*, p. 62, 75, 84.

(3) Inge *Personal Idealism*, p. 24.

(4) Galloway *Philosophy of Religion*, p. 15-16.

(5) James *Mind* 1903, p. 94 ; *Psychological Review*, 1905, p. 6 et *Pragmatism*, p. 256. Schoën p. 13.

(6) *Métaphysique*, p. 386. (Nous citons sans les dater la *Metaphysik* et sa traduction. Pour la distinguer de la *Métaphysik* de 1872, nous mentionnons la date de la *Metaphysik* de 1841). *Streitsschriften* I p. 5 et 8, *Kleine Schriften* II p. 178, *Microcosmus* I 203, *Medicinische Psychologie*, paragr. 138. Schoën *Lotze*, p. 34.

la philosophie de Hegel et la philosophie de Herbart, ainsi pourrait être caractérisée au premier abord sa philosophie.

Dans sa tentative, Lotze fut aidé par les suggestions de deux philosophes contemporains. Trendelenburg lui apprit l'importance du mouvement, constructeur à la fois des choses et des catégories (1), il lui montra ce qu'avait de critiquable la logique hégélienne. A Fechner il est peut-être redevable de son atomisme, de son idée de centres de forces en contact partout dans l'univers (2).

Lotze est guidé par un souci constant du fait concret et particulier (3). « Aucune parcelle de vérité, dit-il, ne doit être sacrifiée à des déductions ». Il n'examine pas la chose en soi, mais la chose dans ses rapports avec nous (4), dans sa valeur; notre intelligence n'est pas selon lui un instrument à décalquer les choses, mais un instrument à transformer les choses; il ne veut pas d'une réalité froide et indifférente à nos efforts (5). Le métaphysicien devra donc faire appel aux jugements de valeur, aux désirs humains, aux anticipations du sentiment, aux pressentiments du sens esthétique. « Le commencement de la métaphysique n'est pas en elle-même, mais dans l'éthique » (6). Il ne faudra donc pas laisser opérer seule notre intelligence logique; elle sera limitée par nos différents besoins. Et même quand elle raisonnera, elle ne le fera que pour obéir au choix primitif, à l'option de notre liberté.

Le problème que Lotze aborde d'abord, le problème qui se pose le premier (7), c'est celui de l'unité. Sous les efforts de sa critique (8), d'une critique dont se souviendra Schiller, l'idée de substance, la première, se dissout. « On s'est servi du mot de substance, dit-il pour signifier un noyau dur et réel qui par lui-même a le caractère solide de la réalité » ; du noyau s'échapperait comme une matière solidifiante et agglutinante grâce à laquelle les phénomènes prendraient consistance ; la substance a pour l'imagination commune « un effet épaississant ». Mais ce n'est pas par cette bizarre alchimie, par « cet étonnant phénomène de cristallisation » que l'on peut arriver à expliquer l'unité du monde (9).

---

(1) *Logische Untersuchungen* I, p. 489-496, 142.
(2) *Metaphysik*, p. 366, Schoën *Lotze*, p. 120, 56.
(3) *Metaphysik*, p. 79, 44.
(4) *Schoën*, p. 86.
(5) *Microcosmus* I 3, 5, p. 439 de la 3e édition, *Grundzüge der Religions philosophie* n° 59, 2e édition. *Microcosmus* III, 232, *Logique* de 1874, 478.
(6) *Metaphysik* de 1841 p. 329.
(7) *Metaphysik*, p. 135.
(8) *Metaphysik* de 1841, p. 16.
(9) Schiller, *Humanism* p. 224. *Metaphysik* p. 84, traduction p. 85.

D'autre part le réel Herbartien, le simple être est inconcevable et le métaphysicien est toujours forcé de diversifier la substance à l'aide d'attributs.

Tel est, dit Lotze, le supplice de l'esprit philosophique « condamné à chercher dans les choses en soi les conditions qui déterminent la diversité des apparitions phénoménales et à refuser à ces mêmes choses toutes les déterminations de multitude et de variété » (1).

Délivrons-nous de cette passion de l'unité logique et nous pourrons alors aboutir à autre chose qu'à des « mythologies insubstantielles » (2).

Avec la substance, avec l'être en soi s'évanouissent ces mondes idéaux que les métaphysiques plus ou moins platoniciennes avaient superposés au monde réel. Point n'est besoin d'échafaudages pour soutenir le monde des sensations ; les sensations se soutiennent par elles-mêmes (3). Le réel seul existe et c'est lui qui produit cette apparence d'une nécessité qui semble lui être intérieure « comme le corps vivant bâtit le squelette autour duquel il semble avoir grandi » (4). L'erreur des métaphysiciens, c'est d'avoir présupposé un ensemble de principes abstraits et de les avoir doués d'une sorte de force législatrice, c'est d'avoir séparé l'être d'une chose et son contenu, le temps et le devenir concret (5). La réalité est plus riche que la pensée ; il y a, dit Lotze en un langage hégélien, une union de l'être et du non-être que nous ne pouvons construire par des concepts et qu'à plus forte raison nous n'aurions su deviner (6). La construction réelle des choses transcende toute pensée. Le fond du réel nous apparaît comme une contradiction. La réalité est un entrelacement de relations, un jeu subtil de rapports que nous ne pouvons saisir, réel mouvant qui se composant et se décomposant donne l'apparence de la substance et de l'unité (7). Une vision du mouvement continu, jamais achevé, telle fut la vision première de Lotze ; il essaie de faire comprendre la mobilité intérieure des choses (8) ; il écoute « cette mélodie du devenir qui sans cesse se poursuit ». Jusque dans l'intérieur de l'être le changement doit pénétrer ; il faut délier tout être en

---

(1) Schoën *Lotze*, p. 116. Lotze *Metaphysik* 1841 p. 85 et 86, *Revue Philosophique* 1880 tome IX p. 484.
(2) *Metaphysik* 1841 p. 85, 86.
(3) Ibid p. 329 *Metaphysik* p. 83.
(4) *Metaphysik* p. 172.
(5) *Metaphysik* p. 92, 93, 156, 148.
(6) *Metaphysik* p. 98 et 99, 147.
(7) *Metaphysik* de 1841 p. 87, 88.
(8) Voir Chide, *le Mobilisme* p. 253 note une citation de M. Hannequin.

devenir, saisir sa consistance, quand elle apparait, seulement comme une forme particulière du devenir, comme une naissance et une disparition sans cesse renouvelée du semblable, non comme une persistance de l'identique (1).

L'être n'est pas une identité en repos, mais un mouvement éternel qui se soutient lui-même (2) ; les relations entrelacées se tissent et se détissent sans cesse ; il n'y a qu'actions et réactions changeantes, courant continu d'activité intérieure qui se développe de phase en phase, nombreuse polyphonie de voix qui montent et qui descendent en une mélodie sans fin. Souvent même de cette mélodie nous ne pouvons saisir le rythme, et le devenir échappe aux règles de notre entendement (3).

La substance n'est plus dès lors qu'une masse plus dure, un tourbillon plus dense emporté dans le flux du réel, ou bien encore une sorte d'ombre, une phosphorescence née de la multitude des choses, et qui apparait à de certains moments. on ne sait trop pourquoi. Il n'existe pas à proprement parler une substance qui serait séparée des phénomènes, mais une qualité des phénomènes qui est leur substantialité, la faculté qu'ils ont de se réfléchir, quand ils se présentent dans un certain ordre harmonieux ; leur reflet alors, cette loi idéale qu'ils projettent hors d'eux, c'est leur substance. On pourrait dire que la substance selon Lotze est une image virtuelle vers laquelle convergent les rayons de points réels, comme par un besoin esthétique immanent à la nature (4).

Telle était la théorie de la substantialité dans la première *Métaphysique* de Lotze et telle aussi se présente, condensée en même temps que généralisée, dans la *Métaphysique* de 1879 cette analyse qui fait de la substance l'apparence de l'apparence, et de l'apparence la substance de la substance. « Ce n'est pas grâce à une substance qui serait en elles que les choses existent, mais elles existent quand elles peuvent nous persuader qu'il existe en elles une apparence de substance. » Sans doute la substance n'est plus dans cette seconde *Métaphysique* une phosphorescence momentanée, mais un reflet permanent des choses ; elle n'en reste pas moins une sorte de qualité ou un reflet de ces choses (5).

---

(1) *Metaphysik* de 1841 p. 88. *Metaphysik* p. 81 (traduction p. 83), p. 89 (traduction p. 90) p. 417 (traduction p. 433).

(2) *Metaphysik* n° 161.

(3) Ibid. p. 160, 76, 77.

(4) *Metaphysik* de 1841, p. 86 à 89, 92, 119, 135.

(5) *Metaphysik* p. 84 (traduction 85) p. 85 (traduction p. 86) p. 119, 120, (traduction p. 122).

Ainsi est substitué au néo-mégarisme de Herbart un néo-héraclitéisme.

Et cette conception ne détruit pas la possibilité de l'action ; bien au contraire. « Admettre que dans le devenir réel il arrive quelque chose de nouveau qui précédemment n'existait pas, telle est pour notre esprit la profonde et indestructible exigence sous l'empire de la quelle dans la vie nous réglons toutes nos actions (1). » C'est qu'il ne faut pas séparer action et mouvement; le devenir n'est pas un déroulement mécanique mais le résultat de forces et d'actions; l'essence n'est pas un point mort derrière l'action ; elle est l'action même. L'être est un échange d'actions et de réactions (2). S'il y a dans le monde une pluralité d'êtres, il pourra y avoir création de nouveaux points d'application pour les forces en présence. « Nous admettons la valeur universelle des lois; mais avec la secrète espérance que malgré tout il pourra se produire encore un changement des points d'application. » (3) La question se pose donc de savoir s'il y a réellement dans le monde une pluralité d'êtres ; le pluralisme rendrait possible pour Lotze la liberté. la création de nouvelles directions dans l'univers ; nous allons voir de quelle façon il affirme la pluralité.

Le monde est d'abord un système de relations, une mise en relations générale. La philosophie de Lotze est une philosophie des actions et réactions réciproques. Les touts se décomposent en parties multiples et hétérogènes qui réciproquement s'influencent. Une vaste multiplicité de corps différents, une multiplicité d'essences simples, de choses en lutte, telle est la vision que nous offre la perception pure, telle est la conception la plus commode pour le savant, à qui l'idée d'une matière unique est inutile ; tandis que l'unité des choses reste insaisissable, leur diversité est sans cesse accessible à la science et n'est jamais épuisée (4). Ainsi la continuité se brise en discontinuités ; il ne reste plus que des points de départ discrets, des foyers d'actions *(Ausgangpunkte der Wirkungen)* (5).

Cette vision du monde se rapproche de celle de Herbart, mais Lotze ajoute aux idées de Herbart l'idée du mouvement et du devenir ; il introduit, en l'adaptant à sa philosophie, l'idée fechnérienne des croisements *(Durchkreuzungen)* dès sa *Métaphy-*

---

(1) *Metaphysik* p. 129 (traduction p. 132).
(2) Ibid. p. 83 (traduction p. 84).
(3) Ibid. p. 129 (traduction p. 132).
(4) *Grundzüge der Metaphysik* 2e édition p. 17 n° 14. *Metaphysik* p. 364-365 (traduction p. 377) p. 366 (traduction p. 379) voir aussi *Metaphysik* de 1841 p. 8, 9, 26.
(5) *Metaphysik* p. 365 et 366 (traduction p. 378, 379).

sique de 1841 (1). Et il veut restituer aux choses « toutes les déterminations de multitude, de variété, de relation, qui leur seraient nécessaires pour conditionner le cours si varié des faits d'expérience ». Le semblable prend la place de l'identique ; le dissemblable agit sur le dissemblable (2).

Que sera, en définitive, l'essence de ces centres de force? Définissons-les, dit Lotze, comme des consciences dans une certaine mesure analogues aux nôtres ; c'est là ce que Lotze conserve de l'idée qu'il se faisait au début de ses travaux métaphysiques et peut-être sous l'influence de Fechner, de l'universelle « animation » *(Beseelung)*. Les choses, dit-il, pour être vraiment, doivent être plus que des choses ; elles ne peuvent être distinctes de leur environnement que si elles se séparent de lui par elles-mêmes, si elles sont conscientes de cette distinction (3). Le monde est un système de choses en rapport ; bien plus c'est un système de consciences en opposition. Dès lors, la vie peut avoir un sens. Ce que nous avons pu prendre un moment pour un jeu de relations, c'est une lutte d'âmes se déroulant dans le temps. Et le devoir de toute âme individuelle est donc de s'efforcer, de peiner ; l'homme individuel doit mériter son salut (4). Le moralisme, le sérieux moral apparaît comme la conséquence de l'idée d'un monde mouvant et divers, incomplet et multiple.

Et pourtant Lotze ne s'arrête pas à ces conceptions pluralistes ; par cette idée d'un monde composé d'âmes il s'achemine, de même que Fechner, vers le monisme. Comme Fechner, Lotze, s'il est un précurseur du pluralisme reste malgré tout un moniste ardent. De l'idée de substance, il avait voulu faire une ombre de la réalité ; l'ombre maintenant devient la réalité. Le réel est au fond un accident de cette apparente substance (5). Il veut, selon son expression, apporter l'unité dans le monde (6). Dans la *Métaphysique* de 1841, il ne semble pas sans doute espérer atteindre une unité autre que subjective ; l'unité du monde sera dans notre façon de le voir comme un (7). Mais déjà se forment les traits de ce monisme qui s'affirmera dans la *Métaphysique* de 1879. Les relations des choses ne s'expliquent, dira-t-il alors, que par une unité absolue. « Le pluralisme de notre conception du début doit céder la place à un monisme

(1) *Metaphysik* de 1841 p. 248.
(2) *Revue philosophique* 1880 p. 484. *Metaphysik* p. 120, 121 (traduction p. 122, 123). *Metaphysik* 1841 p. 9.
(3) *Metaphysik* p. 186.
(4) *Metaphysik* de 1841 p. 9. Schoën *Lotze* p. 37, 217.
(5) *Metaphysik* de 1841 p. 92.
(6) Ibid. p. 9.
(7) Ibid. p. 16.

grâce auquel la causalité transitive, toujours incompréhensible, devient causalité immanente (1). »

Il ne faudrait cependant pas croire que du pluralisme primitif rien ne reste et que la substance universelle ait fait disparaître l'idée des faits particuliers. L'être universel est une idée vivante, qualitative, qui « se vêt d'un tissu varié. » Les parties de cette unité peuvent être comparées aux formules qui harmonieusement se combinent pour résumer une théorie. « Ces formules ne signifieraient rien si elles n'étaient composées de mots dont les contenus sont différents. » Ainsi une multiplicité d'êtres variés subsistent. Ce que Lotze refuse d'admettre ce n'est pas, dit-il, le pluralisme, mais « un pluralisme qui ne connaîtrait pas de bornes », un pluralisme qui « regarderait l'ordre du monde comme pouvant naître d'une multitude d'éléments unis après coup par des lois et complètement indifférents les uns pour les autres (2). »

Et dans la philosophie de la religion, Lotze transforme cette substance unique à laquelle il était arrivé et qui apparaissait comme impersonnelle en un Dieu personnel. Dans la personnalité de Dieu le pluralisme et le caractère temporel du monde réel retrouvent dans une certaine mesure une raison d'être et une justification.

On ne saurait énumérer tous les philosophes qui se rattachent à la même tendance personnaliste. Preyer en qui William James voit un disciple de Fechner (3), construit une théorie de l'expérience pure. Sigwart qui semble avoir eu une assez grande influence sur James (4), part sans doute dans sa philosophie de l'idée d'unité, d'une unité du vouloir ; mais il saisit avec finesse les différences individuelles ; il voit le développement d'un monde toujours incomplet, le flux des apparences ; il sait que ce flux entraîne des scories, que le mal existe ; armons-nous tous contre le mal, pendant que Dieu, un Dieu personnel, veille sur nos efforts. La société des libres individus triomphera (5).

Teichmüller qu'on a rangé parmi les disciples de Lotze (6) insiste sur la nécessité de l'expérience, de « l'empirie individuelle » « Le moi unique, dit-il, n'est pas une apparence flottante et sans valeur, mais un membre immortel de la totalité du

---

(1) *Metaphysik* p. 137 (traduction p. 141).

(2) *Metaphysik* p. 380-382 (traduction p. 395-396) p. 137-140 (traduction p. 141-144), par. 245.

(3) James *Hibbert Journal* tome VII p. 280.

(4) James *Mind* 1903 p. 94.

(5) Sigwart *Logik* tome II 594, 596, 602.

(6) Siebert p. 439.

monde réel (1). » Selon lui le Moi ne meurt jamais et reste en Dieu, comme nos pensées en nous conservent leur individualité.

Wundt exerça une influence plus prolongée sur la pensée philosophique, et James le met presque au même rang que Fechner et que Lotze parmi les précurseurs du pluralisme (2). Comme Lotze, il s'est attaché aux problèmes posés par la philosophie de Herbart. « Après Kant, dit-il, c'est Herbart qui eut le plus d'influence sur mon développement philosophique (3). » Les théories de Wundt dérivent pour la plus grande part de celles de Fechner et de Lotze, surtout de Lotze, bien que James fasse de lui un disciple de Fechner (4). Tout en admirant l'auteur de la *Tagesansicht*, il déclare que son système est un rêve fantastique (5). Quant à lui, il veut édifier une philosophie scientifique (6).

C'est la science qui lui a appris à considérer les choses dans leur mouvement, dans leur flux ; comme Lotze, il reproche à toute monadologie d'être une philosophie statique ; substance et activité, substance et volonté, substance et devenir sont termes identiques ; et comme Lotze, il déclare que les activités réelles sont celles qui savent nous persuader de l'existence d'une substance, alors que cette substance n'est qu'une sorte de phosphorescence projetées par elles. Il n'y a plus de substance, il n'y a plus que des relations, sans support (7).

Ces relations, ce sont les manifestations des unités volontaires *(Willenseinheiten)* individuelles ; ou encore, selon l'expression de Eisler, d' « unités de volonté disposées en degrés » ; toutes ces unités comme dans le système de Fechner s'ordonnent, se superposent, s'englobent harmonieusement. Ainsi deviennent possibles les actions et les réactions réciproques, le développement sans cesse continué du monde. Plus fidèle au pluralisme que Lotze, Wundt ne lui surajoute pas un monisme ; il ne veut pas aller au-delà d'unités relatives (8). Il construit, comme le dit Eisler, une métaphysique pluraliste (9).

Wundt conçoit les éléments du monde comme des unités de volonté ; c'est l'alliance scellée entre le volontarisme et le plu-

---

(1) Teichmüller *Neue Grundlegung* p. 170, 348.
(2) James *Mind* 1903 p. 97.
(3) Wundt *Grundzüge der Psychologie* préface p. 7.
(4) James *Hibbert Journal* tome VII p. 280.
(5) Eisler *Wundt* p. 159.
(6) Ibid. p. 7.
(7) Wundt *System der Philosophie* p. 419-442, p. 483.
(8) Wundt *System der Philosophie* p. 403, 407, 413, 417, 444. *Philosophische Studien* t. XII, p. 61 sqq., Eisler, *Wundt* p. 143.
(9) Eisler, *Wundt* p. 26.

ralisme. On ne trouverait point ce même pluralisme volontariste chez Paulsen, que James met pourtant plus haut que Wundt dans la hiérarchie des prophètes du pluralisme (1). Sans doute, il affirme que tout est volontaire et, plus strictement moraliste que Wundt, voit surtout dans cette affirmation l'affirmation de la vie intérieure universelle ; pour lui, l'ordre naturel est au fond un ordre moral (2), mais il s'efforce bien vite comme Lotze de se débarrasser du pluralisme, de revenir au monisme.

Pour retrouver cette synthèse du pluralisme et du volontarisme, il faut aller à l'extrême gauche de la philosophie allemande, vers les disciples de Feuerbach pour qui le monde est un état sans Dieu, une république (2), vers Bahnsen qui morcelle la volonté schopenhauerienne en multiples volontés en lutte, vers Nietzsche que Hartmann met avec Bahnsen au nombre des partisans de « l'individualisme pluraliste et athée ».

(1) James *Hibbert Journal* tome VII p. 280. *Mind* 1903 p. 97, *Memories* p. 79. *Problems of Philosophy* p. 223.
(2) Keller *Leben* I 362 sqq.

CHAPITRE II

L'INFLUENCE DES PHILOSOPHES POLONAIS

Comme Nietzsche dans quelques passages, Wartenberg et Lutoslawski se glorifient d'être les représentants de la pensée polonaise, d'être les philosophes de la nation fondée sur le choix, de la nation du *Liberum Veto*. Pour Wartenberg, le monde est un ensemble de relations dynamiques entre des substances en nombre fini ; ces substances sont des volontés (1). Si le pluralisme de Wartenberg dérive de Lotze, qu'il suit d'ailleurs dans son évolution vers le monisme, celui de Lutoslawski dérive plutôt de celui de Teichmüller dont il exposa le système sous le titre « Personnalisme ». Lutoslawski nous occupera plus longtemps ; c'est en effet un correspondant, un ami de James. D'après lui ce n'est pas Teichmüller, ni Struve, ni Fechner qu'il connut sans doute mais ne cite pas, ni Herbart, ni Lotze, ni James dont il cite la *Volonté de croire* qui lui inspirèrent son pluralisme (2). C'est la pensée du *Liberum Veto*, c'est celle des confédérations de seigneurs qui est au centre de sa philosophie. C'est au nom de « notre confraternité polonaise » qu'il parle (3). Il aime à rappeler les poètes ou les philosophes polonais qui poussèrent l'individualisme jusqu'à ses limites extrêmes : Liebelt, Mickiewicz qui chante devant Dieu : « Je sens l'immortalité ; je crée l'immortalité ; qu'as-tu pu faire de plus grand ? Mes ailes atteignent jusqu'à toi » et qui jette en terminant ce cri : « Ma force m'est venue d'où t'est venue la tienne et je n'ai pas peur de la perdre. »

La méthode de Lutoslawski, qui est une sorte de déduction passionnée, n'a pas grande ressemblance avec celle des pragmatistes ; par moments, cependant, il déclare qu'il ne faut pas se fier aux formules générales, qu'elles ne peuvent nous dire si à un instant donné l'unité ou la diversité domine dans le monde. Puis, l'aspect volontariste de sa méthode peut servir

---

(1) Wartenberg *Problem des Wirkens* p. 129, 132, 135, 137.
(2) Lutoslawski *Grund* p. 27, 29.
(3) Idem *Monist* 1895-1896 p. 352.

encore à le rapprocher des pragmatistes. Le pluralisme est aussi incapable de preuves ou de réfutations que le monisme. Il suffit de le vouloir (1).

Parti du personnalisme de Teichmüller (2), Lutoslawski arrive à « cette forme d'individualisme nommée pluralisme » (3), comme il dit, à cette nouvelle « vue du monde » qui est « sa plus propre propriété » s'il faut l'en croire (4). Pour lui, comme pour James, le problème de l'unité et de la diversité est le problème fondamental et celui d'après lequel les philosophes doivent être classés (5).

Volontariste, il déclare que sa philosophie est une exaltation du vouloir (6).

Spiritualiste, il voit dans le monde un ensemble d'âmes immortelles. Son spiritualisme n'est qu'une forme de son individualisme : il se sent âme, âme incréée, immortelle, ne reconnaissant au-dessus d'elle aucun souverain. Mais il ajoute, et l'on ne sait comment concilier cette affirmation avec ce que nous venons de dire, que les âmes s'ordonnent et se hiérarchisent; comme Fechner il conçoit des degrés dans cet ensemble des âmes (7). Et c'est ici que le spiritualisme devient spiritisme : il y a des communications mystérieuses entre les âmes ; ce que nous appelons l'inconscient c'est l'action mystérieuse d'autres âmes sur la nôtre (8).

Il doit y avoir dans le monde un être supérieur ; mais le Dieu de l'individualiste ne peut être un créateur tout puissant. Dieu ne fera donc que guider le monde, sans le gouverner d'une façon absolue ; sinon comment pourrait-on expliquer l'existence du mal ? De plus, l'idée de l'éternité des âmes nous interdit de croire que Dieu est tout puissant. « Je ne peux pas avoir été créé ». Par instant Lutoslawski affirme même qu'il ne reconnaît aucun Dieu, car il ne peut rien exister qui soit au-dessus de l'individu ; d'autres fois il affirme l'existence de Dieu, mais c'est en quelque façon pour le défier comme le faisait Mickievicz : « Que les universalistes attendent la venue de ce Dieu... Il peut agir sur des millions d'êtres serviles... Je le mets au défi de devenir mon maître. » Quelquefois aussi il se représente ce Dieu

---

(1) Lutoslawski *Grund* p. 6, 76.
(2) *Personalismo*, Madrid 1887.
(3) *Grund* p. 15.
(4) Ibid. p. 7.
(5) Ibid. p. 3.
(6) Ibid. p. 6.
(7) Ibid. p. 24, 25, 38 à 40, 49, 75. *Monist* 1895-1896 p. 353, 354.
(8) *Grund* p. 26, 49, 38 à 40.

comme un ami puissant : « Nous avons presque le même but et par conséquent de nombreux ennemis communs » (1).

Jusqu'ici nous avons étudié cette conception de Lutoslawski sans faire intervenir l'idée du devenir, de l'effort universel qui vient animer et mouvoir le monde tel qu'il se le représente. Le sentiment de ma liberté, de ma faculté de choix libérera le monde. Grâce à la conscience que j'ai de ma liberté je puis affirmer le développement réel du monde. « Pour l'universaliste le plan du monde est fait d'avance. L'individualiste au contraire croit que toutes les âmes librement avancent ou reculent » (2). Ainsi l'idée même du caractère incomplet du monde est liée chez Lutoslawski comme chez James à la croyance dans le libre arbitre. Une deuxième raison qui nous fera affirmer cette croissance de l'univers, ce sera l'hypothèse d'interférences entre notre univers et ces autres univers dont Lutoslawski nous parle (3). Dès que nous croyons le monde composé d'âmes enfin, nous ne pouvons plus croire à la régularité des lois de la nature. Pluralisme, indéterminisme et spiritualisme sont liés (4).

Par là même que le monde lui apparaît comme incomplet, lui apparaît comme un mélange de mal et de bien, le pluraliste sera amené à croire que l'idéal ne se réalisera que par nos efforts, que notre choix même entre des doctrines morales et métaphysiques opposées a une signification, une importance cosmique. L'âme individuelle « collabore librement aux fins du monde ». Le pluraliste saura courir un risque, comme dira James, saura mettre en jeu sa vie terrestre, comme dit Lutoslawski, « quand il s'agit de fins élevées et que ces fins le demandent » (5).

De cette éthique individualiste, Lutoslawski va à une conception sociale du monde. Par suite même de son individualisme, le pluraliste sera tolérant ; il connaît les droits de la minorité. Tout individu peut dire aux forces assemblées de l'univers : *Liberum Veto* ; mais aussi la minorité doit savoir sacrifier ses droits par amour de la majorité. L'amour devient le mobile principal des actions : « J'aime l'humanité, la vérité, la beauté, parce que c'est mon plaisir, mon propre plaisir libre » (6).

Ainsi l'individu conçoit que les fins auxquelles il se dévoue deviendront les fins communes à tous les êtres ; il croit à une

---

(1) *Grund* p. 48, 49. *Monist* 1895-1896 p. 352-354.
(2) *Grund* p. 56. *Monist* 1895-1896 p. 353 sqq.
(3) *Grund* p. 56.
(4) Ibid. p. 24, 71.
(5) Ibid. p. 37, 43, 49, 54, 56, 79.
(6) Ibid. p. 7, 42, 47 *Monist* 1895-1896 p. 354.

évolution cosmique à laquelle les âmes individuelles collaborent librement (1).

Ce « collectivisme métaphysique » que nous avons trouvé chez la plupart des prédécesseurs du pluralisme, que nous trouverons presque toujours chez les pluralistes, ne nous apparaît pas comme une négation, mais comme un complément du pluralisme ; dans cette vie collective les individus restent individus. Mais il faut nettement distinguer de cette idée d'une libre association universelle des êtres certaines professions de foi monistes qui sont en réalité en contradiction avec l'essence du pluralisme. Lutoslawski ne nous dit-il pas, par moments, que les âmes sont quelque chose de figé et que les choses restent identiques ? Le mouvement réel, le temps disparaissent alors de l'univers tel qu'il se le représente ; « le temps et l'espace sont à l'intérieur de moi. » Nous ne comprenons plus dès lors comment la diversité peut se produire. Pouvons-nous du moins la concevoir comme une fin ? Les individus deviennent-ils de plus en plus différents ? Vivent-ils d'une vie de plus en plus contrastée ? Bien au contraire, nous dit alors Lutoslawski. Au milieu des choses, qui ont toutes à un certain degré des ressemblances, se détachent certaines choses plus semblables, plus parentes entre elles. Celles-là se groupent et rendent « la totalité du monde de plus en plus une. » « Le monde des âmes aspire à l'unité... On travaille sans repos à l'unité du monde. » Sans doute il semble que tout à coup les tendances pluralistes reprennent le dessus et Lutoslawski déclare : « L'unité complète reste pour l'individualisme un idéal irréalisable. » Il n'en est pas moins vrai qu'il voit cet idéal non plus dans la diversité, mais dans l'unité (2).

Ainsi chez la plupart de ces philosophes, chez Lutoslawski comme chez Lotze ou Fechner, il semble que le pluralisme ne puisse subsister, ne puisse constituer à lui seul leur vision des choses. Après avoir tenté de substituer au monde unique des philosophies adverses, un monde multiple et mouvant, il semble qu'ils soient contraints, comme par une nécessité de la pensée de réintroduire l'idée de l'unité dans ce monde, et la réintroduisant de transformer d'une façon profonde leur conception. Chez chacun d'eux finalement nous assistons à la résurrection de cette pensée de l'unité que nous pouvions croire d'abord vaincue.

---

(1) *Grund* p. 54.
(2) *Grund* p. 23, 25, 32, 33, 41, 73, 76. *Monist* 1895-1896 p. 353.

CHAPITRE III

LES INFLUENCES FRANÇAISES

James s'est plu à reconnaître toute la dette qu'il a contractée envers Renouvier et la *Critique Philosophique*. En 1884, il écrit : « C'est pour moi un devoir de dire que mes raisonnements sont presque en entier ceux de Renouvier. » Il appelle la *Classification des systèmes philosophiques*, un livre étonnant, un livre magistral (1). Il dédie sa grande psychologie à Renouvier, à Pillon, à la *Critique Philosophique*.

Avant d'étudier les théories de Renouvier et l'action qu'elles purent avoir sur le pluralisme, signalons l'influence qu'eurent sur son esprit les théories de Fourier, de Proudhon, surtout de Ménard (2).

Fourier apprit à Renouvier à concevoir des hiérarchies d'âmes comme Fechner l'apprendra à James. Il n'y a pas un univers, mais « des univers » ; et il se représente l'action dans ces univers comme produite par une « coopération sociétaire » entre Dieu et les hommes ; Dieu « laisse des chances » à l'homme ; il veut jouer avec la raison humaine « une partie égalisée », l'homme a « plénitude d'option ». Et cet homme en possession de son libre arbitre, Dieu le prend comme associé ; il établit un « code social » dans le monde, et l'homme partage avec lui « la régie du mouvement (3). » Nous retrouvons ces « conceptions sociales divines », dans les œuvres de plusieurs républicains, de plusieurs socialistes de cette époque.

Proudhon (4), comme Fourier se représentait le gouvernement du monde comme une république égalitaire ; il veut cette « harmonie universelle » dont il est loisible à chacun de nous « de se rendre par son libre arbitre, coopérateur et participant ». Pour

---

(1) *Critique philos.* 1884 p. 273 note 2 *Philosophical Review* 1893 p. 212.

(2) Renouvier. *Classification* I 164.

(3) *Théorie de l'unité universelle,* I p. 29, 31, 34-36. II p. 243-244, 343. Renouvier. *Classification* I 164-169. *Philos. Analytique de l'histoire*, III 130, IV 162-176.

(4) *Justice dans l'Église et la Rév.* I 191, 461. III 510, 512, 527. 532, III 26. On trouverait des passages semblables dans le *Système des contradictions économiques* (voir surtout le chapitre sur la propriété).

lui, le leibnizianisme, avec sa monadologie, est la façon la plus rationnelle de concevoir l'univers ; il n'y a plus de « suzerain », mais une libre démocratie de libertés créatrices, où la justice, dont il donne une définition assez semblable à celle de Renouvier, règne seule. Mais ce n'est encore là qu'un idéal ; aujourd'hui le monde n'est qu'un « ensemble de forces en lutte », où l'on ne peut entendre « cette mélodie du Grand Tout dont parlait Pythagore. » « Antagonisme entre les êtres, indépendance des substances, des causes, des volontés, des jugements » tel est l'univers. Mais cet antagonisme deviendra finalement libre harmonie. Avant Renouvier, Proudhon critiquait en démocrate et en républicain, les doctrines théologiques et philosophiques qui faisaient de l'absolu le roi du monde.

Ces citations nous aident à comprendre comment du milieu des luttes républicaines et socialistes de France sont sortis les systèmes de Renouvier et de Ménard. De cette origine le pluralisme conservera jusqu'à nos jours certains traits; c'est en démocrate, c'est en républicain que James expose sa philosophie : et la pensée française n'est pas sans y avoir contribué.

Ménard est par nature un pluraliste ; son pluralisme est celui d'un Latin, d'un Hellène. Il aime dans la Grèce le pays de la Sainte Lumière, où l'homme est inondé de jour, où les « clairs » regards des citoyens sont tournés vers « les hauteurs inaccessibles et lumineuses » (1).

Il aime ce qui est net et défini : les formes qui semblent « taillées dans le marbre ». Sous le ciel grec, il n'y a que « lignes nettes », « purs horizons » (2).

Comment le Grec pourrait-il concevoir des êtres vagues ? Partout la forme dessinée sous le soleil ; partout la variété. Car la forme « limite », « précise », « sépare ». « La forme unit la matière à l'esprit; elle est la parole qui donne un corps à la pensée, le médiateur entre le fini et l'infini ». Rien d'étonnant dit Ménard, à ce que pour les Grecs, le fini soit le parfait. Comment enfermer l'indéfini dans une forme ? Toute la théologie des Grecs, toute la théologie de Ménard naît de leur amour pour ce qui est défini et lumineux. Chaque Dieu, chaque héros a des « traits distinctifs », « une forme spéciale », « une physionomie individuelle » « parfaitement définie ». Ménard est pris de colère devant les religions des mystères qui confondent « les attributs spéciaux des dieux ». « Dès qu'il est question de Dionysos, écrit-il avec une tristesse mêlée d'indignation, toute la mythologie devient obscure et indécise... Le Dieu qui frappe ses enne-

(1) *Morale* p. 9, 19, 31, 21, 211.
(2) *Polythéisme* p. 20, 371. *Morale* p. 20.

mis de vertige, semble avoir traité de même ses adorateurs : l'orphisme est le délire de l'ivresse et de l'extase ; la pensée humaine est entraînée, comme la nature entière, dans la grande orgie ». Sous des formes sans cesse nouvelles, il ne se lasse pas d'exposer cette idée : « A mesure que les ombres du soir s'étendaient dans le ciel du vieux monde, la vue des choses divines devenait de moins en moins distincte ». Il poursuit « le panthéisme vague », le « panthéisme confus » jusque dans l'enceinte des mystères d'Eleusis, et dans l'antre malodorant de Trophonios. Que l'archer divin nous délivre de l'ombre et de la pénombre ! (1)

L'univers, par là même que ses éléments sont nettement définis, est multiple. On pourrait appliquer à Ménard ce qu'il dit des Grecs : il « perçoit surtout les différences » ; il sait que les êtres n'existent que « par les qualités qui permettent de les distinguer ». Les formes ne sont-elles pas essentiellement multiples ? La lumière ne fait-elle pas apparaître les contours, dans leurs « variétés infinies ? » Aussi Ménard aimera-t-il à parler de la multiplicité des cités grecques, de la cité grecque, à voir « le multiple univers », à mettre des principes multiples à la base des phénomènes différents, à distinguer dans ces principes eux-mêmes, « de multiples énergies » (2).

Mais ce ne sera pas une multiplicité de principes abstraits qu'il admettra ; les principes ne peuvent être que concrets, nés de l'imagination humaine, et ce sont des Dieux. « Il n'y a rien d'abstrait dans l'univers ». « L'abstrait est toujours faux », et il est toujours pauvre. Aussi n'est-ce pas sans raison que les Grecs ont cru à des divinités vivantes et visibles, et peuplé le monde de libres citoyens, qui sont les hommes et les Dieux, — les Dieux qui ne sont pas très différents des hommes. Sous quelle forme peut-on se les représenter, si ce n'est sous la forme humaine qui est « le type divin de la beauté », et d'après la conscience humaine, qui conçoit « l'idéal divin de la justice ? » Il n'y a pas selon Ménard, de religion sans anthropomorphisme (3).

Il adopte le polythéisme, nécessaire aux peuples jeunes et hardis ; il tient compte des conséquences pratiques des théologies ; à sa façon, Ménard est un pragmatiste.

---

(1) *Polythéisme* p. 28, 158, 190, 273, 300, 307, 377, 379, 391. *Morale* p. 20, 24, 109. *Poèmes*, préface p. XX.

(2) *Polyth.* p. 8, 372, 391, 232. *Morale* 19, 25, 26, 27, 75, 117, 118. *Poèmes*, préface p. XXI.

(3) *Polyth.* p. XXIII, p. 12, 343, 348, 350, 355, 367, 372, 390, 391. *Morale* p. 20, 61.

Rien d'étonnant à ce qu'il ait lutté contre toutes les idéologies destructrices des mythologies, contre toutes les théories que dessèche une lumière trop crue, comme contre tous les mysticismes obscurs. Il a lutté contre les idées générales de Platon, nées de « tendances théocratiques et panthéistes », contre les abstractions réalisées des religions finissantes, trop parfaites, trop impassibles, trop invisibles pour être priées, trop surhumaines pour être sculptées par les mains des artistes (1); surtout il a lutté contre le panthéisme dont l'unité reste « abstraite » et « vague », et qui « enveloppe toutes les différences dans une gaîne uniforme ». Dans la pénombre où le panthéisme se complaît, « la loi se confond avec la force, le droit avec le fait, l'idéal avec le réel ». La liberté humaine n'est plus. La moralité disparaît, et Ménard consacre un livre entier de son *Polythéisme hellénique*, à montrer comment s'unissent ici « l'influence de l'Orient et celle de la philosophie ». Telle est la dernière raison, pour laquelle Ménard s'éloigne du panthéisme : il tue l'idéal, la morale, l'activité, sa morale est la morale des castes (2).

De même que le panthéisme est la philosophie des castes, de même le monothéisme est un dogme anti-républicain, un dogme « monarchique ». Il se développe aux époques de décadence. « Quand presque toutes les nations furent noyées dans le gouffre de l'empire romain, le repos devint l'unique besoin des âmes vieillies... Dans le ciel, comme sur la terre, on admit l'unité du pouvoir ». Toujours les formes religieuses correspondent aux formes sociales; et le ciel au Moyen-Age est le « donjon » d'un Dieu féodal (3).

Il oppose à la conception monarchique « la conception républicaine du monde », de la grande « fédération des êtres », dans laquelle les Dieux sont à la fois les lois et les magistrats, membres du conseil central du monde. Le monde devient « un grand chœur de danse, une éternelle symphonie », « une harmonie de lois vivantes », et cette harmonie est une « œuvre sociale » (4).

Ménard se crée un ciel, où « tout s'enchaîne sans hiérarchie ». Il se raille du « caractère hiérarchique qui plaît tant aux philosophes ». L'autorité de Zeus, est l'autorité d'un égal sur ses égaux, il est *primus inter pares*. De là cette fierté, que l'on sent, quand Ménard écrit : « Aucun vote ne peut être supprimé, car la loi sociale est la somme des droits de chacun, et l'homme est

(1) *Morale* p. 113. *Polyth.* p. 11, p 353 p. 12.
(2) *Polyth.* p. 349. *Morale*, p. 11, 102, 120. *Poèmes*, préface p. XVIII.
(3) *Polyth.* p. XXI p. 100, 205, 214. *Poèmes* p. 26.
(4) *Polyth.* p. XXVI, p. 125, 195, 205, 262. *Morale* p. 22, 23, 89.

aussi nécessaire que Zeus ; il est un des citoyens de la république des Dieux ». Il n'y a ni maîtres ni esclaves dans la grande famille de l'univers, avait-il dit dans *la Morale avant les Philosophes*, « rien que des maîtres, inégaux sans doute, mais indépendants ». Tous les êtres sont « autonomes ». Donc tous les êtres sont immortels. Pour qu'aucun vote ne soit supprimé, pour qu'aucune note ne soit assourdie, il nous faut l'immortalité (1).

On voit que le républicanisme et l'égalitarisme de Ménard se rattachent à son individualisme profond. Son individualisme va suivant son expression jusqu'à l'anarchie ; une « anarchie organisée » sans doute, selon la définition des cités grecques que Ménard donnait à de Heredia. Il aime « l'Olympe anarchique, désordonné ». Ce désordre, dit-il, ne choquait pas du tout les Grecs (2).

Derrière la religion polythéiste de Ménard, ne se cache-t-il pas quelque chose de plus profond ? Une métaphysique pluraliste ? Si les Dieux de Ménard sont vivants et actifs, si son Olympe est si varié, c'est qu'il sait que la nature « anarchique et multiforme » se rit de nos systêmes, « lits de Procuste de la vérité », que la nature ne se laisse pas circonscrire, et partout a son centre. S'il imagine les Dieux multiples c'est que la diversité des effets le conduit logiquement à la pluralité des causes. « Pluralité des causes, indépendance des forces, harmonie des lois, » tels sont d'après lui les trois principes de la théologie grecque. Les Grecs, nous dit-il, au lieu de s'arrêter à l'unité de la substance éternelle, distinguent les qualités premières, créatrices des formes. Car les choses n'existent que par les différences qui permettent de les reconnaître et de les nommer. Le monde se définit comme un ensemble de relations entre les forces. « Cette double série d'actions et de réactions nous fait concevoir le monde dont nous faisons partie, comme un ensemble de forces agissant les unes sur les autres. C'est l'idée qui naît spontanément de la première impression de la nature sur l'esprit humain, le dogme fondamental de la révélation primitive. » « Ces forces inconnues, ajoute-t-il, sont en même temps des lois... ... Les Dieux sont les poseurs de lois » (3).

Ces lois, ce sont des lois vivantes, et qui vivent de leurs contrastes mutuels. « Zeus, gardien de l'équilibre du monde, contemple avec joie la lutte des Dieux parce que c'est de l'oppo-

---

(1) *Polyth.* p. 205, 344, 385, 386. *Morale* p. 22, 47, 160. *Poèmes* p. XVIII.

(2) *Morale* p. 6, 22. *Poèmes* p. XVII et XXVII. *Tombeau de Ménard*, p. 27, 58.

(3) *Polyth.* p. XVIII, 8, 10, 30, 374. *Morale* p. 27, 29. *Poèmes* p. XVII.

sition des contraires que naît la lutte universelle ». et finalement l'harmonie. Ainsi le monde entier devient une grande Troade, où les principes sont en lutte (1). Si Ménard avait plus insisté sur cette naissance incessante, sur l'idée de la « génération perpétuelle des choses (2) » dans la religion grecque, il aurait animé et vivifié son polythéisme, qui, parfois, comme un poème de Leconte de Lisle, donne l'impression d'une immuable tranquillité. Son « peuple de Dieux » est trop un peuple de statues. Et le pluralisme tel que nous l'étudierons, s'allie souvent à un sentiment plus réel du flux, du développement toujours incomplet des choses. L'amour même de Ménard pour ce qui est complet, ce qui est fini, devait l'éloigner de ce pluralisme-là.

C'est cependant un pluralisme véritable que derrière le polythéisme nous apercevons maintenant. Ménard s'est demandé lui-même si le polythéisme ne pourrait pas prendre des formes nouvelles. « La physique, déclare-t-il à la fin du *Polythéisme hellénique,* substituerait l'indépendance des forces à l'inertie de la matière; elle remplacerait ses systèmes mécanistes par des conceptions biologiques (3). » Les dieux réincarnés en des formes plus modernes, viendront peut-être de nouveau vers les hommes leur apporter la hardiesse et l'activité.

Le polythéisme en effet mène à des conceptions morales définies ; il nous fait goûter « l'énergie de l'action, » la « résistance au monde extérieur ». L'homme a une tâche à remplir ; et ne pas rester immobile est le premier de ses devoirs. La morale grecque est la « morale active de la lutte et du travail. » Elle fait voir en effet partout, dans le monde, « des volontés libres et conscientes d'elles-mêmes, » capables de choisir entre les possibles, et pour lesquelles l'option entre le bien et le mal est une réalité profonde. Ce n'est pas une mêlée dans les ténèbres que la vie de l'homme, c'est un combat au grand jour, entre des personnes. Mais est-ce bien d'un combat qu'il faut parler? Cette lutte est une harmonie. « L'homme joue son rôle dans le drame multiple de la vie, il donne sa note dans cet immense et magnifique concert. » La morale grecque, morale de vie et d'action, s'oppose à cette philosophie « austère et indifférente » qui « verse dans les âmes l'universel dégoût des choses de la terre, » à toutes ces morales passives, à ces cultes de la mort créés par l'âme orientale ou l'esprit philosophique, et qui pullulent au crépuscule du monde antique. « Le vieux monde, avec cette

(1) *Polyth.* p. 30, 33.
(2) *Morale* p. 27.
(3) *Polyth.* p. 393.

intuition prophétique des mourants, sentait l'approche d'immenses ténèbres, et dans les angoisses de l'agonie prochaine, il n'invoquait plus que le Dieu des morts. » Triste catabase de l'homme vers la terre d'Egypte, mère des cultes de la tombe. « Et revenant pour mourir dans cette vieille Egypte qui avait été son berceau, et qui allait être sa nécropole, il se coucha en silence dans le tombeau du passé, et sa dernière adoration fut pour Sérapis Dieu de la mort ». Le païen survivant se lamente sur la lumière hellénique éteinte : « La tempête a balayé tout ce qui faisait aimer la vie, l'inévitable nuit et le grand hiver vont envelopper la nature et l'histoire, et le monde vieilli n'a plus qu'à suivre au tombeau son dernier Dieu » (1).

Dans la grande lutte de la vie comment faire pour disposer harmonieusement les forces en présence ? L'ordre doit sortir de « l'autonomie des forces et de l'équilibre des lois », de cette autonomie née, selon Ménard, comme selon Renouvier, « d'une convention volontaire qui contient à la fois le droit et le devoir, la loi et la liberté, une règle pour les forces individuelles, et une garantie pour l'ordre public ». Dès lors constituées en sociétés libres, les cités peuvent hardiment s'élancer au milieu de la lutte. « Les sociétés humaines entrent comme des corps francs, comme des bandes de volontaires libres, dont la discipline intérieure est réglée par un mutuel accord », l'homme apporte son concours à « l'œuvre sociale de l'harmonie des choses » (2).

Les Dieux aussi s'avancent dans l'arène comme aux jours de Troie. M. Bargy a pu rapprocher de la conception grecque la conception américaine qui fait de Dieu, presque le serviteur de l'homme. Ménard ne va pas si loin, et salue les Dieux des titres de « protecteurs bienveillants », d' « amis », de « frères aînés ». Jamais ils ne donnent d'ordre ; toujours ils donnent des conseils. Et si l'homme consulte des oracles, c'est seulement pour « conformer son action à l'action collective ». Les Dieux laissent toute liberté à l'homme, ils lui indiquent seulement « la direction de la route à suivre ». Ainsi tout se groupe et se ligue pour le grand combat. « L'action collective », « l'œuvre sociale de l'harmonie des choses », toutes ces expressions font apparaître chez Ménard, le complément ordinaire de l'individualisme métaphysique : une métaphysique collectiviste (3) au sens où nous avons pris ce mot.

---

(1) *Polyth.* p. XXVI, 125, 213, 262, 263, 303, 306, 307, 330, 371. *Morale*, p. 12, 61, 71, 105.
(2) *Polyth.* p. 262, 394. *Morale* p. 104, 120.
(3) *Morale* p. 36, 84. *Polyth.* p. 251-281.

Le polythéisme est essentiellement tolérant. Son dogme est souple et divers; tandis que le monothéisme est « intolérant sous peine d'abdication », « l'essence du polythéisme est la diversité qui implique la tolérance religieuse ». Des symboles peuvent être différents, et tous également vrais. Ainsi est réalisée, non pas une sèche unité, mais une union, une harmonie. L'enseignement théologique des poètes, dit Ménard qui prend plaisir à toute cette diversité, n'avait pas plus d'unité que la nation elle-même. De la « grande hospitalité de l'Olympe », aucun Dieu n'est exclu, comme aucun être n'est exclu de la « grande république du monde ». Il n'est pas nécessaire de concevoir une seule montagne sacrée : le Sinaï, l'Himalaya sont aussi les demeures des Dieux. « Pourquoi la foi n'aurait-elle pas plusieurs types divers régnant sans ombrage dans des lieux différents ? » Les révélations ne doivent-elles pas être « multiples comme la nature et comme l'esprit humain ? » (1)

De cette façon peut-être pourrions-nous retrouver le chemin qui conduit à la beauté. Ménard semble se souvenir des plaintes de Musset, « le monde écrit-il, n'est plus le siège d'une vie divine », il regrette le temps où « les astres d'or, le grand ciel bleu, la mer profonde et toutes les splendeurs qui remplissent l'immense univers, étaient la forme visible des lois éternelles, les corps vivants des Dieux ». Le monothéisme sémitique proscrit et nie l'art; les Turcs établissent sur le monde une domination iconoclaste. C'est que la plastique « suppose la pluralité des types divins », des formes divines (2).

Ainsi se termine par un acte de foi en une morale de vie, d'action, de tolérance, en un art de lumière, le polythéisme que la lumière a fait naître.

On a eu tort en voulant voir derrière ce polythéisme, un simple dualisme entre la matière et l'esprit, ou même, en s'autorisant *du Commentaire d'un Républicain sur l'oraison dominicale*, une adoration du Dieu unique (3). On pourrait dire avec plus de justesse que Ménard n'a pas complètement échappé à ce panthéisme, dont les formes diverses furent chères à Leconte de Lisle. Ne parle-t-il pas de « l'activité intime et divine de la nature » d'une façon qui pourrait être plus encore panthéiste que polythéiste (4) ? Enfin on pourrait remarquer que s'il eut beaucoup plus que Leconte de Lisle le sens de ce qu'il y avait de

---

(1) *Polyth.* p. 54. 214, 229, 230, 249, 312. *Poèmes*, p. XVIII. XX.
(2) *Polyth.* 214, 222, 349. *Morale* p. 109.
(3) *Tombeau*, p. 94.
(4) *Morale*, p. 13.

mouvant et de vivant dans la théologie des Grecs, cependant il nous dit que la supériorité des Dieux sur les hommes, c'est qu'ils *sont ;* l'homme au contraire devient. « Les principes élémentaires des choses, — c'est sa traduction du mot : Dieux — sont inaltérables et incorruptibles ; ils se prêtent sans se donner et entretiennent toute vie sans vivre eux-mêmes ». Il imagine « une sphère des idées pures », une « sphère immobile ». Il aime la lumière de l'été parce qu'elle est immobile (1). Il lui manque pour être un pluraliste le sentiment du temps.

Ménard eut des disciples ; des républicains dans le journal *Candide,* se faisaient les défenseurs du polythéisme (2). Mais surtout s'il fut influencé par Renouvier, — sa conception de la liberté, de la convention à la base de la morale, son respect absolu pour le principe de contradiction (3) dérivent du néo-criticisme, — à son tour, il exerça sur Renouvier une profonde influence.

Renouvier écrivait au début de ses *Essais de Logique*: « J'avoue nettement que je continue Kant » (4). Mais il se dit en même temps disciple de Berkeley et de Hume. C'est à eux surtout qu'il emprunte la critique des notions de substance et de cause, par laquelle on doit selon lui procéder à la destruction de tout préjugé nécessitaire, au « déliement universel » des phénomènes indispensable à la constitution d'une vraie philosophie. « Le néo-criticisme gardait de Hume le phénoménisme » déclare-t-il, c'est sur le fond d'un phénoménisme idéaliste que se détacheront les êtres, les êtres c'est-à-dire des phénomènes qui sont pensées, et des pensées qui sont phénomènes. « Je pose des représentations, rien que des représentations, je ne les pose pas dans le moi, car ce serait déjà poser autre chose ». Nous retrouvons chez James cette théorie, incluse dans son empirisme radical, et James n'a-t-il pas dit : « Je dois toutes mes doctrines sur ce sujet à Renouvier ; Renouvier comme je l'entends est, ou du moins était, un franc phénoménaliste, un négateur de forces au sens le plus fort » ? (5)

Renouvier accepte du positivisme « une formule fondamentale », la réduction de la connaissance aux lois des phénomènes,

---

(1) *Polyth.* p. 332, 371, 378, 394.
(2) Philippe Berthelot, *Ménard*, p. 28 ; Tchernoff. *Opinion* 18 Juillet 1908.
(3) *Morale*, p. 64, 120.
(4) *Logique*, I p. XV.
(5) *Problèmes*, 439, 443, 460. *Classification*, I, 84. James *Psychological Review* 1905 p. 15 note.

et du Kantisme l'idée des catégories, des formes ; sans les formes, sans les lois, sans les relations, les phénomènes n'existent pas ; il n'y a, dit-il en termes qui ressemblent de fort près à ceux de Lotze, « il n'y a partout que des influences réciproques, et nulle part de substances séparées ; ces lois, ces formes, ces relations, seules compréhensibles dans le monde, sont irréductibles aux phénomènes, elles sont seulement engagées en eux ». La Relation est « la forme commune où les catégories ont leur unité abstraite ». On trouve là une des idées essentielles de ce qui sera l'empirisme radical. « Les phénomènes paraissent dans la représentation en rapport les uns avec les autres ; diversement groupés, définis, sans qu'il soit possible, de faire abstraction de leurs relations pour les définir. Les êtres ne se présentent plus que comme des groupes et des fonctions de phénomènes. On ne reconnaît plus pour objet de la connaissance que les phénomènes et les lois qui les lient, lesquelles ne sont elles-mêmes que des sortes de phénomènes généraux ». Et cette phrase est peut-être plus significative encore : « Cet idéalisme n'était pas celui qui délie et dissout les idées, et ne veut connaître les éléments de composition qu'à l'état de phénomènes dont il se déclare incapable de faire la synthèse. Il n'était pas davantage celui qui prend pour idées fondamentales les termes généraux abstraits. C'était un idéalisme qui ne sépare point les phénomènes des lois par lesquelles s'opére la synthèse » (1). Sans qu'il s'en soit nettement aperçu, c'est à l'aide d'idées indirectement venues de Kant, que James approfondira l'empirisme.

« Ecrivain aux idées éminemment claires », c'est ainsi que le qualifie James, Renouvier est épris de clarté dans les idées comme Ménard était épris de la lumière sur les choses. Il est encore d'après James, celui des auteurs vivants qui a insisté le plus sur ce principe : « que l'unité dans l'explication des choses ne doit pas submerger la clarté ». Une certaine réserve mentale l'empêche de céder au désir qui pousse la pensée du métaphysicien vers l'unité (2).

Aussi Renouvier voit-il avant tout les différences entre les phénomènes. « L'homme ordinaire, dit-il, et le philosophe, lui aussi, quand il ne consulte que ses impressions, est vivement frappé par les différences de toutes sortes qui éclatent dans la nature ». Il admet « des faits irréductibles de différences ».

---

(1) *Logique* I p. IX, XVI, *Psychol.* III p. 354. *Lettre à Secrétan* 21/2/69. *Classific.* I 84 II 384. *Problèmes* p. 440, 455.

(2) James, *Sentiment de rationalité. Critique Philosophique* 1879 (2) p. 80.

L'histoire du monde, c'est un ensemble de petites lignes brisées orientées dans toutes les directions. La théorie néo-criticiste des catégories n'est d'un certain point de vue, qu'une constatation de la pluralité et de la discontinuité. Et la doctrine de la discontinuité du temps découpe, morcelle encore plus son monde multiple (1).

Renouvier s'est le plus souvent attaché à rester concret. Maître sur ce point encore de James, il parle de « cette région imaginaire des abstractions où le degré d'approche de la réalité se mesure à celui de la disparition des caractères de réalité dans les conceptions » (2).

C'est cette imagination concrète qui l'a entraîné à créer des hypothèses sur les débuts de l'évolution cosmique, sur l'état idéal. James qui sait aimer chez les autres cette union de l'observation stricte et d'une imagination concrète a goûté l'essai ajouté par Renouvier à la fin des *Principes de la Nature*. Le néo-criticisme en effet était favorable à ces hardies inventions dont Renouvier avait trouvé l'exemple chez Fourier, et Renouvier a toujours apprécié les savants à l'esprit téméraire, quand cet esprit n'est pas à la recherche d'une vague unité, mais d'une pluralité de faits concrets. Les Prémontval, les Robinet, plus près de nous les Fourier, sont pour Renouvier ce que Fechner sera pour James.

James aime à insister sur le rapport entre les doctrines philosophiques et le tempérament des philosophes. On trouve une tendance semblable chez Renouvier. Les dilemmes philosophiques, ceux-là même, ceux-là surtout qui portent sur la métaphysique pure, sont d'autant plus tragiques, qu'ils nous contraignent à choisir entre deux sortes d'âmes. « Le gouvernement du monde par l'unité divine, dit-il est le choix des âmes portées à l'inaction et désireuses de voir tout se faire sans elles, pendant qu'elles contemplent et qu'elles adorent. Il faut y joindre le chœur nombreux des désabusés. des désenchantés », et ceux qui se déchargent sur d'autres de leurs responsabilités. Ce n'est pas sans raison que James parle de la virilité (*manliness*) de Renouvier. Renouvier éprouve pour les théories hégéliennes, pour les doctrines de l'unité de l'être, la répulsion du rationaliste, hostile à tout mysticisme, et aussi et surtout celle de l'homme d'action, du « pragmatiste », qui tient compte des nécessités vitales et veut pouvoir agir (3).

---

(1) *Classific.* I 201 II 193. James, *Critique Philos.* 1879 (2) p. 80 cf. Chide, *Idée de rythme* p. 50, 52, 125.

(2) *Classific.* II 207.

(3) *Psychol.* III 266. Ibid. III 254. *Lettre à Secrétan*, 13/4/69. *Classific.* II, 131, 207, 370 cf. *Philosophical Review* 1893 p. 213. *Will to believe* p. 74.

Lequier lui faisait sentir l'importance du problème de la liberté. « Prodige effroyable, l'homme délibère, Dieu attend ». Notre univers fait tache dans l'absolu, et cette tache, disait Lequier porte son ombre jusque sur Dieu ; elle détruit l'absolu (1). L'âme religieuse de Lequier s'arrêtait devant le mystère. Renouvier ne pouvait le faire. Il semble avoir vu dans les théories de Ménard une solution.

Dans les conversations et dans les œuvres du mythologue dont il fut pendant quarante ans l'ami (2) il trouva des motifs sans cesse nouveaux pour adopter une morale et une métaphysique de l'individualisme. M. Philippe Berthelot affirme que Renouvier « avait été si frappé » des idées de Ménard, « qu'il fut pendant un temps polythéiste » (3). On a douté de cette influence. Laissons de côté le polythéisme de Renouvier, dans ce qu'il a de général ; ses idées philosophiques et politiques auraient pu conduire Renouvier vers cette doctrine sans l'aide de Ménard. Mais quand Renouvier déclare : « les êtres sont des lois » ; quand il poursuit : « on ne connaît Dieu que par l'existence de cette loi unique entre toutes, qui harmonise les fins successives des êtres » ; quand il assemble, en des phrases qui pourraient être de Ménard, « les lois générales de la conscience et celles de la cité », et qu'il voit dans les Grecs « les hommes de l'antiquité qui eurent la claire conscience de l'idée de loi » (4), ces idées semblent se présenter sous la forme même que Ménard leur donnait. Comme Ménard, Renouvier s'applique à faire correspondre les formes théologiques et les formes sociales, il combat l'absolu « roi du monde », il flétrit également « l'ascétisme monacal, le dualisme gnostique ». Renouvier représente le monde divin des Grecs comme « un conflit de puissances rivales qui ont leur siège en des personnes, et ne sauraient être amenées à l'harmonie que grâce à un accord entre les volontés libres, ou par la victoire des êtres ordonnés et rationnels ». Il dira plus tard qu'il adopta un moment « l'idée hellénique de l'univers, l'idée de la lutte et de la balance des forces ». Au-dessous du monde divin en effet, les forces luttent et s'équilibrent encore pour lui dans le monde humain, libre aussi (5). Et Renouvier veut que l'on juge les théologies par les principes politiques qui en découlent. Il fait remonter à l'hellénisme « comme l'a fait L. Ménard », déclare-t-il, « l'origine des notions morales pures ».

(1) *Recherche*, p. 91, 96.
(2) *Tombeau de Ménard* (1902) p. 16.
(3) Berthelot, *Ménard* p. 26 et note.
(4) *Logique* III 251, 254. *Psychol.* III 100, 267.
(5) *Logique* III 253. *Formulaire de psychologie* p. LXXVIII. *Classific.* I 357. *Philos. Anal.* IV 457.

Enfin sur des points plus particuliers, comme l'importance donnée aux saints du christianisme, intercesseurs divins, comme l'idée que les religions passent naturellement du monothéisme à une sorte de polythéisme, et par certains mots même, comme le mot : « vivant » (les dieux vivants), la pensée et parfois le style de Renouvier se rapprochent de ceux de Ménard (1). Bien plus, on pourrait déterminer à quelle époque l'influence de Ménard agit le plus fortement sur Renouvier : c'est l'époque de *l'Essai de Psychologie*.

Ces influences diverses, plus encore la méditation sur certains problèmes philosophiques (problème de l'infini, problème de la liberté), amenèrent Renouvier à abandonner résolument l'hégélianisme dont il était parti. « Ma pensée a été complètement bouleversée... écrit-il à Secrétan. J'ai cherché ardemment toute ma vie ». Après beaucoup d'efforts, il est parvenu à se débarrasser des trois idoles monstrueuses de la métaphysique, « l'infini actuel, la substance des phénomènes, et la solidarité absolue des choses successives » (2).

Une fois cette triple illusion de l'infinité, de la substance et de la nécessité disparue, le panthéisme, adoration de la substance infinie et nécessaire n'est plus possible. L'absolu philosophique est une idée vague, qui recouvre d'un semblant de logique, les aspirations mystiques de l'infinitisme, les désirs d'hommes avides d'éclat et de poésie, les rêves cosmogoniques de l'Orient, et qui nous mène au milieu des flots des contradictions, vers « l'inaccessibilité du sujet universel, » où l'on rencontre l'être pur et l'essence pure, c'est-à-dire « le vide parfait de l'être et de l'essence (3). »

Aucun panthéisme ne résiste à l'idée du temps, et à l'idée de la liberté, fille du temps ; le monisme a pour « invariable compagnon », le déterminisme (4). C'est la liberté qui crée l'idée, et les doctrines de l'idée seront toujours opposées aux doctrines de la chose, qu'elles aient nom : panthéisme ou matérialisme (5). C'est la liberté qui crée la personne, seul élément de l'univers qui soit véritablement résistant. La négation de toute « individualité essentielle » conduit le monisme tout droit à la pire forme de ce phénoménisme qui tient tout phénomène pour

---

(1) *Psychologie* III 223, 257, 261. *Formulaire de psychologie* p. LXXVIII. *Classific.* I 323. 357. *Lettre à Secrétan*, 26/8/69. *Philos Analytique* I 298.

(2) *Lettre à Secrétan*, 10/1/69. *Psychol.* III 304. *Classific.* II 180, 390. *Probl.* p. 454.

(3) *Logique* I p. XIV. *Psychol.* III 128, 187, 256. *Classific.* II p. 392, I 370. *Problèmes*, 437. 456.

(4) *Critique philos.* 1884 p. 129. *Classific.* II 202, 229, 241.

(5) *Classific.* II 241.

illusoire. Toutes les réalités vont « s'engouffrer dans l'absolu (1). »

Aussi cette philosophie de l'absolu doit-elle plaire, Renouvier le pense avec Ménard, aux absolutistes politiques, et c'est un choix entre deux formes politiques que Renouvier nous offre, quand il nous demande de choisir entre le monisme et la théorie de la liberté. Voulons-nous soumettre « tous les êtres du monde à une autorité royale ? », reconnaître une « autocratie céleste », « une construction théocratique ? (2) »

Après avoir lutté contre « l'absolu philosophique », Renouvier lutte contre « l'absolu religieux. » Il parle des races monothéistes, « dont les bannières portent les devises de proscription : Je suis celui qui suis ; il n'y a de Dieu que Dieu. » Comme le monisme, le monothéisme aboutit à « une absorption de l'être, » comme lui, il repose sur des contradictions (3).

Non seulement l'idée de substance, catégorie élevée à l'absolu, et le panthéisme s'écroulent, mais l'idée même d'unité est battue en brèche. Cette idée est stérile, elle ne rend compte d'aucune des choses existantes, « ni du nombre, ni des fonctions, ni des rapports des forces en présence. » Toute synthèse totale est impossible, et quant à la cause, et quant à la conscience, car une conscience unique anéantirait toute distinction entre le soi et le non-soi, et de plus le sujet d'une synthèse unique des choses ne correspond à aucune conception possible, et aussi quant à la fin, tous les individus étant fatalement « absorbés, » dès que l'on admet une fin absolue (4).

« Ma conscience préfère cet individu misérable, dit Renouvier, à toute la fantasmagorie des monismes. » Rendons à l'individu ses droits, « distribuons, » répartissons entre tous les êtres les notions considérées comme l'apanage de certains d'entre eux. Chacun aura sa part de causalité, chacun sa part de finalité (5).

Les individualités, même si l'on admet qu'elles soient créées par un être unique, sont « séparées ». Elles existent, une fois créées, en tant qu'unités. Seuls les individus sont pour eux-mêmes.

L'individu est dans le temps, et Dieu aussi, l'individu suprême ; partout « l'ordre des lois devient et se développe. » Il y a un Devenir du Tout-Être (6). Renouvier pense en effet que

---

(1) *Critique philos.* 1884, p. 130-136.

(2) *Logique* III 242, 181 sqq. 211, 252, 193. *Formulaire de logique* 287. *Psychol.* III 192, 255, 256, 258, 259, 264, 267.

(3) *Psychol.* III 253, 255, 263, 354.

(4) Cf. la note 5 de la page précédente.

(5) *Psychol.* III 128. *Formulaire de Logique*, 290.

(6) *Psychol.* II 147.

croyance à l'individu et croyance au temps sont étroitement unies (1). Comme James le note, il s'est refusé à aller chercher une réalité plus profonde derrière le temps. Et par l'affirmation de la réalité profonde du temps, des phénomènes indéterminés deviennent possibles (2). Bien plus, le temps est essentiellement discontinu. Comme James à la fin de sa vie, Renouvier, dans le *Troisième Essai* particulièrement, se représente des pulsations de temps, des poussées discontinues dans la durée (3).

A l'aide d'analyses psychologiques, à l'aide aussi des arguments logiques formulés d'abord par Lequier, le néo-criticisme établit la liberté ; en réalité elle est impliquée dans l'idée d'individu et dans l'idée de temps. Les commencements absolus peuvent se produire. Le commencement absolu, dit Renouvier, est la marque propre de la différence (4) ; non seulement les êtres sont divers, mais des êtres divers peuvent être sans cesse nouveaux. De là un autre caractère commun à la philosophie de James et celle de Renouvier. « Parler de liberté dans *la Critique philosophique*, dit James, c'est porter de l'or en Californie. » Il cite Renouvier comme son vrai prédécesseur, comme son maître en indéterminisme. Renouvier lui a montré l'importance cosmique du principe d'activité (5).

Il n'y a pas un accord purement théorique entre James et Renouvier. Le ton presque protestant de Renouvier, le ton puritain, presque, de James, ont des résonnances communes.

La liberté est un effort, et non pas seulement un effort individuel ; pour Renouvier, comme pour James, dans l'individu qui s'efforce, le monde s'efforce. Les commencements absolus sont des « points d'attache » cosmiques ; James dira : des tournants du monde (6). Et comme James, en même temps qu'il a le sentiment très fort de la liberté créatrice, il sent la pression immense des faits extérieurs, tout autour de nous ; le monde est un étau qui par moment seulement se desserre pour laisser passer l'acte libre. « Rien n'est plus borné et entouré de toutes parts, que ce pouvoir, absolu en un point, et dont l'exercice est une question de vie ou de mort pour la personne. » Il parle encore de « cette sphère immense de déterminisme qui de tous côtés enveloppe et contient les désirs, les décisions, » et « marque, « au-dessus des fins qu'on veut poursuivre « d'autres

(1) *Psychol.* III 129, 262. *Classific.* II 203.
(2) *Psychol.* III 262, 354. *Classific.* II 202, 204, 349. James *Philosophical Rev.* 1893, 629.
(3) V. Lovejoy, *Philosophical Review* 1912 p. 43.
(4) *Classific.* II 194. *Probl.* 461.
(5) *Critique philos.* 1877 (2) p. 412. *Psychol. Review* 1905 p. 15 et note.
(6) *Classific.* II 192.

grandes fins inévitables (1). » Cette conception de la liberté, si faible au milieu des forces de l'univers et dont pourtant on doit faire usage, sous peine de mort, cette métaphysique austère aboutit à une vision tragique de la vie, semblable à celle de James.

L'angoisse qui étreint le philosophe est d'autant plus grande que de cette liberté dépend le triomphe définitif du bien : en face de Dieu, est Satan ; Renouvier est d'accord avec le manichéisme de Hugo, plus encore avec celui de Proudhon, et l'optimisme de Leibniz est « répugnant. » Le mal existe, « mal pour l'agent, mal pour autrui, mal accidentel d'abord, ensuite enraciné par sa reproduction et par la solidarité naturelle du sang et des rapports sociaux. » Il croit au mal radical avec Kant, à la culpabilité de notre espèce avec Proudhon ; la chute est, d'après lui, une hypothèse nécessaire du criticisme, le quatrième postulat de la raison pratique. Le monde est « réellement moral » comme dit James, interprétant Renouvier, « c'est un monde dans lequel il y a quelque chose qui est réellement mauvais (2). »

Renouvier n'est donc pas un optimiste, il aurait pu se servir du mot dont se servira James ; il est en réalité mélioriste. Le néo-criticisme est hostile à toutes les métaphysiques du progrès nécessaire (3). Il poursuit, il pourchasse jusqu'en cette dernière conséquence, la philosophie hégélienne, le culte du fait et le culte de la force qui ne sont qu'un seul grand culte abaissant. D'autre part il est hostile à tout pessimisme absolu. Renouvier se libère, comme le dit James, du pessimisme par le pluralisme, « par sa croyance que c'est en dernier ressort l'affaire des parties individuelles du monde, et que dans le salut de la personne réside la seule solution du problème (4). »

Nous n'avons pas encore abordé la question de l'existence et de la conception de Dieu dans le néo-criticisme. Y a-t-il un Dieu ou plusieurs dieux ? On pourrait dire que Lequier et Ménard personnifient ici deux aspects de la pensée de Renouvier, l'un avec son amour de la diversité et du polythéisme, l'autre « aux yeux de qui l'existence des êtres libres dans l'univers risquait, dit Renouvier, de constituer une espèce de satanisme ou règne diabolique, si la liberté n'était pas le don du Créateur (5). »

---

(1) *Classific.* I 230 II 197. *Probl.* 465.
(2) *Psychol.* III 177. *Problèmes* 463, 464. James *Philosophical Review* 1893 214, 629.
(3) *Problèmes* 438.
(4) *Philosophical Review* 1893, 629.
(5) *Classific.* II 398.

Dans le *Premier Essai,* Renouvier pose déjà la question. Il semble et veut sembler hésiter ; cette attitude sceptique, au meilleur sens du terme, étant la caractéristique du criticisme devant certaines questions transcendantes ; il n'affirme pas, il ne nie pas, il ne se résigne pas à douter, il cherche, il regarde les principes et les conséquences des doctrines. Renouvier remarque que la pluralité n'entraîne pas contradiction, puisqu'en fait « la synthèse actuelle comporte une pluralité de consciences, » que de plus, cette hypothèse de la pluralité a l'avantage d'être claire, enfin, qu'elle est conforme aux lois de la logique et aux données de l'expérience, suffisante pour justifier les conditions de notre expérience (1). On voit qu'il s'achemine vers une doctrine métaphysique de la pluralité.

Y a-t-il une pluralité de consciences divines ? Renouvier conçoit volontiers ici « l'hypothèse d'une pluralité primitive de consciences distinctes dans le monde. » Cette hypothèse est la seule rationnelle et semble impliquée dans l'existence de consciences actuelles diverses. Déjà sous l'influence de Ménard, il montre le lien entre le républicanisme et le polythéisme, et se crée une conception sociale de l'univers où l'on retrouve, comme dans celle de Ménard, l'influence des théories socialistes d'un Fourier (2).

Mais l'argument le mène plus loin que Fourier resté unitaire, plus loin que Ménard resté polythéiste, vers une sorte de polythéisme athée, comme il le nomme lui-même, où l'on sent l'influence des idées proudhoniennes. N'est-ce pas de Proudhon qu'il tient cette méthode « athéiste » qu'il veut appliquer ? Proudhon n'avait-il pas montré avant lui, cette lutte entre la souveraineté divine, et « la morale qui de siècle en siècle et de crise en crise va se dégageant ? » C'est la voix révolutionnaire de Proudhon que l'on entend quand Renouvier nous dit : « On voit des hommes se donner des rois au temps de leur ignorance et de leur barbarie initiales, apprendre ensuite à se guider plus sûrement par leur conscience, par leurs idées nécessaires, par les phénomènes qui les environnent. » Et encore, et surtout « Cet acte de la pensée par lequel un homme libre renverse tout à la fois l'idole matérialiste ou panthée, et détrône l'Absolu, roi du ciel, dernier appui des rois de la terre, l'athéisme serait la vraie méthode, la seule posée en raison, la seule positive. » Et Renouvier continuant à s'inspirer de Proudhon déclare que « le véritable athéisme n'exclut point le véritable théisme. »

---

(1) *Logique* III 25, 181, 182, 183, 188. 240, 241, 245. *Problèmes* 453.
(2) *Formulaire de Logique* p. 289.

Il ne reste plus à ce moment pour Renouvier qu' « une société naturelle, indéfinie d'êtres », que des phénomènes délivrés, une multitude de dieux, un Olympe terrestre (1).

Il est à ce point l'ennemi des affirmations absolues en ces questions transcendantes qu'il va jusqu'à reconnaître, dans le fait qu'elle laisse les portes ouvertes à d'autres solutions, le grand avantage de l'idée de pluralité. Mais toujours il est tourmenté par la pensée que sa doctrine de la pluralité ne résout pas les problèmes, qu'elle n'explique ni l'unité ni l'harmonie du monde (2).

Dans l'*Essai de Psychologie*, l'influence de Proudhon est beaucoup moins sensible qu'auparavant, l'influence de Ménard domine. Mais l'essence de la pensée reste identique ; la doctrine de la pluralité est la conséquence des idées républicaines. Il croit en des Dieux analogues « aux êtres personnels que nous connaissons », en « des séries distinctes de Dieux », en « des sociétés indépendantes ». C'est une « république d'êtres » que le monde ; et Renouvier lui applique la constitution qu'il a rêvé d'appliquer à la France : le gouvernement direct. Il parle du « gouvernement des êtres par eux-mêmes ».

Qui sont ces personnes divines ? Sont-ce des hommes qui ont gravi, selon l'expression de Ménard, l'échelle des apothéoses ? Il le semble bien. La doctrine de la pluralité est, pour Renouvier, « la conséquence logique de l'immortalité des personnes ». Il parle avec Ménard de « l'apothéose des âmes ». Il écrit, dans un style où l'on retrouve le souvenir de celui de Ménard : « Le progrès de la vie et de la vertu peuple l'univers de personnes divines, et nous serons fidèles à un sentiment de religion ancien et spontané, quand nous appellerons des Dieux celles d'entre elles dont nous croirons pouvoir honorer la nature et bénir les œuvres ». Il conçoit avec Ménard « des lois du monde qui permettent aux êtres de s'élever à la justice par la liberté, à la sainteté par la justice, à la divinité par la sainteté ». Mais il comprend aussi, dit-il, qu'on ne veuille peupler le ciel que de dieux par droit de naissance. Il garde devant le problème la réserve du néo-criticiste. Il se réserve aussi sur la question de l'existence d'une hiérarchie dans ces sociétés de Dieux. Il hésite entre l'Olympe sans hiérarchie de Ménard et « la sainte autorité d'une personne unique ». La question doit être résolue, pense-t-il, par un acte de liberté. La réponse « dépend de nous » (3).

---

(1) *Logique* III 252-256.
(2) *Logique* III 240, 256.
(3) *Psychol. Formulaire* p. LXXVIII. *Psychol.* III p. 254, 256, 259-262, 264, 265, 267.

De toutes façons, le polythéisme est une école de tolérance ; il nous apprend à laisser se développer librement la raison et l'imagination, mais surtout c'est une doctrine d'action. La Nature humaine « délivrée de toute souveraineté absolue », la personnalité exaltée, ce sont là des conséquences du polythéisme et au loin, comme idéal, la république universelle de « tous les habitants du monde » (1).

Mais Renouvier ne fut jamais un polythéiste aussi convaincu que Ménard. Il resta, sur les questions de philosophie première, un agnosticiste, du moins pendant la période de sa philosophie que nous étudions. D'abord, il dira que « la doctrine de la pluralité est volontiers agnostique », en tant qu'elle ne nous dit presque rien du nombre et des relations des êtres. Mais elle-même est-elle bien certaine ? Renouvier voit dans la doctrine de la pluralité et dans la doctrine de l'unité deux directions de l'esprit, possibles, légitimes. Il retourne à l'agnosticisme dont il était parti (2).

Il était convaincu, en somme, et James le sera comme lui, que la façon de résoudre cette question dépend des tempéraments et des croyances religieuses. « Les motifs de se déterminer dans cet ordre de questions n'ont plus la même généralité ». Il n'a voulu établir que la « probabilité morale d'une foi philosophique ». Et cette probabilité dépend plutôt encore de l'histoire et de la critique de la religion que de la philosophie (3).

Quand il retrace dans la *Classification* les phases de sa pensée, il semble se rappeler à peine que, dans certains passages de ses œuvres, il fut à cette époque nettement polythéiste ; il se conçoit comme ayant été simplement agnostique. « Je ne voyais pas que le choix entre l'unité et la pluralité primitive de ce principe fût forcé par la méthode criticiste ». Il semble croire que les questions posées à la fin du *Premier* et du *Deuxième* Essai avaient été laissées en suspens. Toujours il associera l'agnosticisme au polythéisme (4).

Le polythéisme ne devait pas être la dernière philosophie de Renouvier. Déjà l'on pourrait trouver dans les deux premiers essais les germes d'un nouvel unitarisme. Pour lui, la doctrine de l'unité et la doctrine de la pluralité ne s'excluaient pas, surtout si l'on donnait le droit de peupler, par les apothéoses, le ciel, demeure du Dieu suprême qui resterait le roi de l'Univers (5).

---

(1) Ibid. III p. 253, 264, 265, 266, 267.
(2) Ibid. III p. 262, 263, 355 et LXXVIII du *Formulaire de Psychol.*
(3) *Psychol.* III 256, 257, 268. *Classific.* II 205 note.
(4) *Psychol.* III 181. 182, 183. *Classific.* II 205 et note, 350, 351, 398, 399.
(5) *Formulaire de Psychologie* LXXVIII. *Psychol.* III 254, 255, 267. 355.

Les limites que l'agnosticisme traçait à la connaissance allaient s'élargir. Renouvier allait concevoir, après beaucoup d'hésitations, dit-il, la valeur. du point de vue criticiste même, de l'idée d'unité. La « considération idéaliste de l'unité des lois de l'esprit », unité identique à celle des lois du monde et impliquant l'unité d'un esprit suprême au-dessus des deux ordres de phénomènes, la thèse, aussi, du premier commencement nécessaire de l'univers, l'idée morale, enfin, le mènent à une croyance unitaire (1).

Il voulut d'abord concilier unité et pluralité dans une nouvelle monadologie, conçue dans un esprit relativiste. La disparition de l'idée de cause substantielle, la définition de la monade en fonction de ses qualités, des êtres en fonction des phénomènes, le mènent à l'idée d'une harmonie préétablie entre des monades qui restent dans leur essence contingentes (2).

Renouvier n'adopta pas alors ce monadisme. Secrétan dit de lui qu'il se rattache *volens nolens* au monothéisme ; en effet, déjà, dans les *Essais*, Renouvier, unissant la croyance en un seul Dieu à la supposition d'un ordre moral, veut fonder une sorte de religion naturelle (3). C'est surtout dans la *Classification* que Renouvier cherche dans une « représentation générale », dans « une conscience première unique », la cause des représentations particulières, la justification de l'harmonie du monde et la garantie de l'idéal. Il déclare ainsi faire un pas décisif vers la religion et, « cette fois », vers le Christianisme (4). Dieu est une « personne moralement parfaite et très puissante », distincte du monde comme un sujet de son objet, fini comme ses créatures, existant à l'intérieur de l'espace et à l'intérieur du temps (5).

D'une façon plus précise, son Dieu sera conçu à la ressemblance de l'homme. Il a dit, dès son *Premier Essai*, que l'anthropomorphisme n'a rien d'extravagant et, dans l'*Essai de Psychologie*, il se déclare au nom de la pratique partisan d'un « anthropomorphisme avoué ». Par cette « digne foi anthropomorphique », il est d'accord avec les chrétiens, avec les véritables « hommes de religion » (6).

---

(1) *Classific.* II 205, 398-399. *Problèmes* 453.
(2) *Problèmes* p. 443, 461, 463.
(3) *Lettre* du 29 Août 1869. *Logique* III 256.
(4) *Classific.* II 205 note, 352, 348, 351.
(5) *Formulaire de Logique* 290. *Classific.* II 203, 349. *Lettre à Secrétan* 24/1/69.
(6) *Logique* III 256. *Formulaire de psychologie* LXXVIII. *Psychol.* III 157, 355. *Lettre à Secrétan* 24/1/69. *Classific.* II 352. *Problèmes* p. 442.

Renouvier reconnaît maintenant que l'idée de création n'est pas contraire au criticisme (1).

Mais même quand il admet un Dieu créateur, providence de l'univers, il le conçoit comme « libre créateur d'êtres libres » dont il inspire seulement « certaines » pensées. Au-dessous de Dieu d'autres personnes existent et, si ce ne sont pas des Dieux, ce sont du moins des hommes (2).

Les écrivains anglais ont raison de voir en Renouvier, avec Schiller, « le penseur qui donna un puissant élan au volontarisme et au personnalisme d'aujourd'hui », ou, selon les paroles de Ritchie, le philosophe qui sut « corriger la doctrine kantienne en la pénétrant du pluralisme et du phénoménisme de Hume ». Sa doctrine fut un pluralisme radical (*thoroughgoing*), dit encore Ritchie. La *Nouvelle Monadologie* apparaissait à Schiller comme un effort, encore trop leibnizien sans doute, vers la véritable métaphysique pluraliste (3). Mais ce fut surtout « l'ingénieux et profond philosophe » dont Renouvier parlait toujours avec éloges, dans les écrits duquel il retrouvait parfois ses propres conceptions (4), ce fut William James qui sut le mieux comprendre la nécessité de répondre aux dilemmes formulés par le criticisme, et d'y répondre comme Renouvier. « De même, dit-il que Bonaparte déclarait que l'Europe de l'avenir aurait à être ou républicaine, ou cosaque, de même, en allant à la limite de la simplification, je me sens porté à dire que la philosophie de l'avenir devra être ou celle de Renouvier, ou celle de Hegel ». Et qu'est pour James la philosophie de Renouvier ? C'est avant tout le phénoménisme, l'affirmation de nouveautés absolues, « l'acceptation d'un irréductible pluralisme, dans les données reliées par des lois définies », c'est la théorie de la discontinuité du temps, c'est une sorte d'empirisme (5). Entre la théorie hégélienne d'un côté, et de l'autre la doctrine, qui s'attache toujours aux principes d'identité, de contradiction et de tiers-exclu et arrive à l'affirmation de la discontinuité et d'un pluralisme irréductible, le dilemme est posé, c'est sur l'une d'elles que le pari doit se faire (6). James optera pour Renouvier, et il ne voudra que continuer d'une façon plus radicalement empiriste la tradi-

---

(1) *Formulaire de Logique* p. 287-288. *Classific.* I 226 II 203 et note 2. *Problèmes* p. 454.

(2) *Lettre à Secrétan* 24/1/69. *Classific.* II 348. *Problèmes* 442.

(3) Schiller *Mind* 1905 p. 125. Ritchie *Philos Review* 1906. 75, 76, 77.

(4) *Classific.* II 257. *Critique Philos.* 1879 (2) p. 136.

(5) *Problems* p. 186 : *Better accept as Renouvier says the opaquely given data of perception than concepts inwardly absurd.*

(6) James *Mind* 1903 p. 94. *Will to believe* 143. Schiller *Mind* 1905 p. 125. Cf. *Philosophical Review* 1912 p. 17.

tion du néo-criticisme (1) en même temps que celle des Lotze et des Sigwart. Nous verrons comment il la renouvellera.

La lecture de Renouvier aura été pour lui une révélation dont une lettre de son père nous apporte l'écho : Henry James avait trouvé ce jour-là, le jeune professeur de physiologie plus joyeux, plus confiant que d'ordinaire. « Je lui demandai quelle était à son avis la cause de ce changement » et ce que James mentionna tout d'abord, ce fut la lecture de Renouvier, « particulièrement sa défense de la liberté » (2).

Un philosophe américain, M. Lovejoy, peut écrire que James appartient à la fois à la tradition philosophique française et à la tradition américaine. « Si on le considère en tant que métaphysicien il appartient à la succession apostolique du temporalisme français » (3).

Un approfondissement et une rénovation de ses idées, une véritable révélation, telle fut son impression devant l'œuvre de Renouvier comme plus tard devant l'œuvre de M. Bergson.

---

(1) *Philosophical Review* 1893, 213, *Problems* p. 153, 165, 186.
(2) Henry James *Notes of a Son* p. 246.
(3) Lovejoy, *Philosophical Review* 1912, p. 17.

CHAPITRE IV

LES INFLUENCES ANGLAISES ET AMÉRICAINES

« Retournons à Berkeley », « retournons à Hume », tournons le dos à Kant, disent les pragmatistes. « La vraie direction du progrès philosophique, écrit James, n'est pas tant selon moi de passer par Kant, que de contourner Kant. La philosophie peut fort bien le tourner *(outflank)* » et « suivre tout droit, les anciennes directions de la philosophie anglaise ». Hume ne nous satisfait pas complètement aujourd'hui, mais si nous le corrigeons, corrigeons-le en restant ses disciples, et non en recourant aux « détours » et aux artifices de Kant » (1).

On a nommé le pragmatisme un néo-berkeleyanisme, un néo-humisme (2). De leurs prédécesseurs du XVIIIe siècle, les pragmatistes conservent d'abord une certaine tendance à un « réalisme idéaliste », c'est ce que Renouvier entend par « l'idéalisme de l'école empirique anglaise » (3). Surtout, comme Hume et Berkeley, le plus grand nombre de pragmatistes anglais et américains d'aujourd'hui sont des nominalistes (4). — Pour Berkeley, la matière, la cause, les unités et les liens vagues ayant disparu, il ne restait plus qu'un monde vivant de réalités particulières où son imagination se sent, comme il dit « *in particularibus et in concretis, hoc est, in ipsis rebus* » (5). Hume ne fit que tirer les conséquences de la doctrine anglaise, quand, se servant d'une subtile dialectique, à la fois empirique et cartésienne, il proposait de voir en tout phénomène une substance (6). La doctrine de Hume et la doctrine de Schiller, répondent de la même façon à ce problème : y a-t-il des choses générales, des choses abs-

---

(1) Adresse de Berkeley (1898) *Journal of Philosophy*, 8 Déc. 1904 (p. 687). Cf. Winslow, *Defence of Realism. Philosophical Review* 1899, p. 247 à 260.

(2) Ritchie, *Philos Review* 1893, p. 202. Nichols, *Journal of Phil.* 1907, p. 123. Ludwig Stein, *Philosophische Strœmungen*, p. 61.

(3) *Problèmes*, p. 457. Cf. Lovejoy, *Journal of Phil.*, 1907, p. 555.

(4) Cf. sur le nominalisme anglais Renouvier. *Classification* I p. 79.

(5) De Motu n° 4.

(6) *Treatise*, p. 298. 311.

traites ? Ritchie n'a pas eu tort de parler du pluralisme de Hume (1).

Stuart Mill est le véritable continuateur des Hume et des Berkeley. Par la lutte menée contre Hegel (2), contre la philosophie plus ou moins germanisée de Hamilton, il commence cette guerre contre les doctrines allemandes que Schiller, et surtout James continueront. Ce besoin de clarté que James aime en lui (3) et qui lui fait désirer découvrir autant de lois dans la nature qu'il y a de qualités, de sensations distinctes (4), qui le force à nier la présence d'un élément général dans les choses (5), cet essai de logique pluraliste, qui voit seulement des ressemblances et des différences dans le monde, et n'aperçoit pas d'identité, tout cela, pour les pluralistes, fait de Mill un précurseur.

Mais ce sont surtout ses *Essais sur la Religion* qui préparent et annoncent le pragmatisme de James et de Schiller. D'abord sa méthode reste, même en théologie, toute empirique. « Tout ce qui a rapport à Dieu, disait-il déjà dans sa *Philosophie de Hamilton*, est pour moi matière à inférences » (6). Ces inférences sont en réalité des analogies. Mill fut avec Fechner le grand maître de James en analogies. Il pèse les probabilités et ne va pas plus loin que les inférences ne le lui permettent (7).

Pour fonder la croyance sur de simples probabilités, pour se fier plus aux raisons d'espérer qu'aux motifs de désespoir, il faut « tirer tout le parti possible des probabilités » et cela, n'est-ce pas en même temps qu'être assez empirique pour savoir qu'il y a seulement des probabilités, être assez hardi pour vivre sur elles ? (8) Ce courage intellectuel, c'est la foi.

Il faudra se donner cette foi surtout quand les probabilités sont propres à « animer l'homme à l'effort », quand elles font de la vie et de la nature humaines des « objets d'un bien plus haut prix pour le cœur ». Et Stuart Mill ajoute ainsi à son empirisme, un pragmatisme (9).

Cette méthode le conduit à une théologie personnaliste ; c'est

---

(1) *Philosophical Review* 1906, p. 75. Cf. contre l'identification de l'humanisme et du humisme Schiller, *Aristotelian Society* 1907.

(2) *Logic*, chapitre intitulé : *On fallacies of simple inspection*, passage sur le « mysticisme » hégélien.

(3) *Critique philos.* 1879 (2) p. 77.

(4) *Logic* II p. 4-7.

(5) *Logic* II p. 355-357.

(6) *Philosophy of Hamilton*, p. 33.

(7) *Religion*, p. 168, 180, 193, 227, 228, 241.

(8) *Relig.* 230, 231.

(9) Ibid. 37, 234. Voir sur l'influence de Mill Mackenzie, *Revue de Met.* 1908, p. 594.

dans l'œuvre de Mill que Schiller trouvera des motifs pour se décider à concevoir un Dieu personnel et fini.

Pour Stuart Mill, le mal existe. « Non, même avec la théorie la plus forcée et la plus étroite qu'ait jamais forgée le fanatisme religieux ou philosophique, il ne nous est possible de voir dans le gouvernement de la nature, rien qui ressemble à l'œuvre d'un être à la fois bon et tout puissant » (1). La puissance de Dieu est non seulement finie, mais extrêmement limitée. Mill nous donne la formule de l'empirisme religieux, dans sa foi qui volontairement se limite, comme elle limite la puissance et la nécessité même de son Dieu : « Voilà donc les résultats nets, dit-il, de la théologie naturelle sur la question des attributs divins : un être d'un pouvoir grand, mais restreint, sans que nous puissions même soupçonner comment et par quoi il est restreint, d'une intelligence grande, peut-être illimitée, mais peut-être aussi resserrée dans des limites plus étroites que sa puissance, qui désire le bonheur de ses créatures et fait quelque chose pour l'assurer, mais qui semble avoir encore d'autres motifs d'action auxquels il tient davantage » (2).

La morale de Stuart Mill, telle qu'elle est exposée dans les *Essais sur la Religion* a exercé aussi, sans doute, une grande influence sur James. Teufelsdröckh a enseigné à Mill à voir le monde dans tous ses flux et reflux de choses bonnes, de choses mauvaises, à voir les défaites et les victoires successives, et les efforts constants des principes en lutte. Il existe un principe du mal (3). Contre lui, il faut que l'homme lutte sans cesse, conscient de la liberté qui est en lui, sachant d'ailleurs qu'il n'aura pas la victoire du premier coup, ni d'une façon continue (4). Pour Mill, comme plus tard pour James, la lutte entre les puissances du bien et les puissances du mal, est une lutte sans relâche, « lutte où la plus humble créature est capable de jouer un rôle » (5).

La religion de l'avenir, ce sera la croyance en l'efficacité de tout effort individuel, si petit qu'il soit, pour l'amélioration du monde.

« Dans cette doctrine, dit Mill, un homme vertueux prend le caractère d'un collaborateur du Très-Haut, d'un auxiliaire de Dieu dans le grand combat ». Dieu nous offre son concours,

---

(1) *Relig.* 34, 36, 38, 109, 110.
(2) *Relig.* 181.
(3) Ibid. p. 109.
(4) Ibid. p. 36.
(5) Ibid. p. 240, 241.

mais en même temps, il a besoin de nous, nous aidons Dieu (1).

Renouvier aimait à citer ces *Essais sur la Religion* (2); il y sentait une horreur du fanatisme religieux et philosophique, c'est-à-dire du panthéisme et du monothéisme absolu, un culte du Dieu personnel, une ardeur morale, qui faisaient de l'empiriste son allié. Par cet ouvrage, Mill prend place aux yeux de James et de Schiller, avec Renouvier, avec Lotze, parmi les défenseurs de l'immortalité et de l'action. « A la mémoire de John Stuart Mill en qui mon imagination se plait à voir notre chef, s'il était en vie aujourd'hui » : par ces mots placés en tête du *Pragmatism*, James a voulu montrer toute sa reconnaissance envers l'auteur de la *Logique*, de l'*Examen de la Philosophie de Hamilton* et des *Essais sur la Religion*.

Bain qui ne trouvait rien de choquant à ce que les éléments de l'expérience soient en dernier ressort deux au lieu d'être un (3), Shadworth Hodgson, dont l'analyse de l'expérience n'aboutissait pas à concevoir le monde « en son entier », continuèrent la tradition empirique anglaise. « L'univers en tant qu'ensemble du monde matériel et du monde spirituel, dit Shadworth Hodgson, ne peut se concevoir » (4) ; l'univers selon lui n'est pas réductible à un seul terme, comme le pense un moniste. Il ne peut nous être connu que par parties. Par le kantisme, il revient à l'empirisme.

Alors que la pensée philosophique anglaise, malgré les Mill, les Bain, les Hodgson, semble se mettre à l'école de l'Allemagne, et admet un absolu, ou bien tend vers un matérialisme moniste, la théologie anglaise, même quand elle s'inspire des idées allemandes, maintient l'idée d'une religion du Dieu personnel, fondée sur des faits concrets. Martineau fut le type de ces théologiens personnalistes; un de ses disciples le représente comme le Lotze anglais. Son personnalisme a ceci de particulier qu'il est fondé sur un réel pluralisme; le monde est, dit-il, « un agrégat de causes métaphysiques qui se limitent et se résistent », comme des âmes en contact (5). Aussi vit-il avec joie la

---

(1) *Relig.* 36, 109, 240.

(2) Par exemple *Classific.* II 262.

(3) *Fortnightly Review* tome IV p. 394 cité par James *Critique philos.* 1879 (2) p. 77.

(4) *Philos. of reflection* II 286. *Philos of experience* IV p. 363, 364. Sur l'influence d'Hodgson sur James, voir *Will to believe* p. 74 (ou *Critique Philos.* 79 (2) p. 134.

(5) Upton, *Martineau* p. 172, 179.

lutte contre l'hégélianisme commencer (1) et son disciple Upton fut un allié du pluralisme (2).

L'Eglise anglaise nous présente de nombreux empiristes, qui essaient d'arriver vers Dieu, comme James et Schiller le demandent, par l'induction (3).

Une doctrine bien différente, le spiritisme, peut être qualifié aussi d'empirisme religieux.

Myers est avant tout un esprit avide d'immortalité, mais il ne veut s'appuyer que sur des faits. De lui peut-être James tient en partie sa méthode empirique dans l'étude des phénomènes religieux ; le livre de Myers pourrait s'intituler : *Variétés des expériences de l'Immortalité*. Myers ne veut, pour prouver l'immortalité que la voie « ouverte, candide, franche, de la science moderne » (4). Il sut comprendre, comme le dit James, qu'il y a des couches compactes d'expériences les unes au-dessus des autres et qu'il faut les traverser, si compactes qu'elles soient, avant d'atteindre l'absolu (5). C'est par cette méthode que selon la parole de l'un de ses héros favoris, Mazzini, l'inconnu se dissipera, ne nous laissant voir que « la continuité de la vie ». Cette idée d'un champ de vision qui s'élargit sans cesse, pour comprendre, pour embrasser « de hautes possibilités » nouvelles, impénétrables auparavant, des possibilités infinies, ne sont-ce pas là des idées que nous retrouvons, transformées, dans les œuvres de James (6) ?

Ces possibilités, quelles sont-elles ? Des possibilités morales d'abord, et ici la New Thought, la Christian Science, dont James parle si souvent, pourraient se réclamer de Myers. L'homme comprend que ses pouvoirs sont plus vastes qu'il ne le croit, qu'il y a comme une stratification de puissances successives en lui, et que nous pouvons rendre de plus en plus intense notre vie spirituelle (7).

---

(1) *Lettre à Jackson* en 1892. Cité dans *Upton* p. 155.

(2) Voir comme une tentative de pluralisme religieux les œuvres de Maccall : *The elements of individualism* 1847. Les idées du Dr Ward et de Dennison Maurice pourraient à certains égards, se rapprocher des idées des pluralistes. De même les philosophies de Campbell Fraser, de Mallock.

(3) Les Chalmers, les Mac Cosh. V. Caldecott *History of Religion* particulièrement p. 133, 135.

(4) Myers, *Essays Modern* p. 67. *Human Immortality* I 30, II 274, 275.

(5) *Human Immort.* II p. 277 et aussi p. 2.

(6) *Memories* p. 168.

(7) Myers *Essays Modern* p. 67. *Human Immortality* I 30, II 274, 275, 277. *Human Immort.* I 219, 217, II 274.

Mais surtout, du point de vue religieux et métaphysique, l'homme se sentira en continuité avec d'autres âmes, comme la matière tient à la matière ; et cet environnement spirituel « est bien plus réel, bien plus profond que l'environnement matériel ». L'homme se sentira chez lui et à l'aise *(at home)* dans l'univers infini (1). James parle, dans l'*Essai sur l'Immortalité*, de la continuité psychologique telle que se la représente Myers (2) ; son pluralisme ne lui fera jamais oublier cette idée de la continuité spirituelle. Il cherche dans les profondeurs de la conscience les éléments qui la transcendent. L'idée du transcendantal qu'il garde d'Emerson et l'idée du subliminal qu'il accepte de Myers s'unissent dans son esprit d'elles-mêmes.

Faut-il se représenter cette continuité telle que la conçoit Myers, à la façon d'une surface plane ? Pour Myers comme pour Fechner, la surface n'est pas égale, il y a une hiérarchie entre les esprits. James reproche aux absolutistes de ne pas ménager les transitions entre nous et l'absolu ; chez Myers il y a une infinité d'âmes entre nous et lui, une infinité d'âmes vivant dans une infinité de milieux. Myers inclinera volontiers vers une sorte de polythéisme. « Il est plus sûr, dit-il, d'avoir recours à la conception d'intelligences non-infinies, cependant douées de facultés de prévision bien supérieures aux nôtres ». Il y a, dans les espaces et en dehors des espaces, des réalités immatérielles et individuelles qui se meuvent (3).

C'est de ce monde spirituel que nous sommes vraiment les citoyens (4) ; c'est là que nous trouvons des amis pour nous soutenir. Comme James le fera, Myers déclare que « notre combat est le combat de l'univers lui-même, qu'il n'y a pas jusqu'à la Divinité dont les desseins ne soient accomplis par les efforts de nos âmes vers les hauteurs ». Peut-être, dit-il encore, dans ce complexus d'esprits qui s'entrepénètrent, « notre propre effort n'est pas chose individuelle, n'est pas chose transitoire. Ce qui gît à la racine de chacun de nous, gît à la racine de l'Univers aussi », « Nos esprits sont des éléments qui coopèrent à l'évolution cosmique, qui sont partie intégrante de l'ultime pouvoir de vie » (5).

Pour cette œuvre de coopération, les Dieux accourent. Les esprits désincarnés et les esprits incarnés luttent tous pour le

---

(1) Ibid. II 2, 215, 274, 281.
(2) James *Immortality* p. 120.
(3) *Human Pers.* I 32, 216, II 265 et *App.* p. 295.
(4) Ibid. II 286.
(5) Ibid. I 219. II 277.

triomphe du bien en un enthousiasme universel de « coopération adorante » (1).

En Amérique, le mysticisme se présente souvent sous la forme de la New Thought, de la Christian Science, du Yogi, du Metaphysical Healing. Par leur « santé mentale », par les énergies qu'elles font naître, ces philosophies semblent beaucoup attirer William James (2).

Le panpsychisme de Morton Prince, de Strong, peut apparaître comme un aspect — bien différent il est vrai — du même mouvement. Peut-être ces deux philosophes ont-ils contribué à former ce qu'on peut appeler le panpsychisme de James (3).

Un autre philosophe exerça sur James une profonde influence; ce fut pour lui comme un compagnon plus âgé. James déclare lui devoir plus qu'il ne saurait dire (4). Logicien, Peirce montre la nécessité d'expériences particulières et concrètes où puissent se vérifier les idées ; il insiste sur la diversité des « univers d'expérience », l'un région des idées, l'autre des faits, le troisième des signes, des symboles qui relient les faits aux idées (5). Métaphysicien, tout absolutiste qu'il soit et bien qu'il croie à l'unique réalité de l'Un, il s'accorde sur certains points avec Renouvier et Delbœuf. Il croit au hasard, aussi absolu que l'absolu lui-même. Il y a pour lui, dans l'univers, un élément d'indétermination, de spontanéité, de sentiment, car le hasard n'est que la face extérieure du sentiment (6).

Par le hasard seulement s'expliquent la croissance, la complexité qui se développe, l'infinie diversité de l'univers et en même temps que la diversité, que l'irrégularité, le calcul des probabilités nous apprend que le hasard explique la régularité elle-même (7).

Tel est le tychisme, c'est le nom que Peirce donne à sa philosophie ; et le tychisme mène à la croyance en un Dieu personnel avec lequel nous sommes en relation, et au collectivisme métaphysique, à l'agapisme, comme dit Peirce, à l'idée d'un monde où tous coopèrent (8).

---

(1) Ibid II p. 276. 285. *App.* p. 304.

(2) *Philos. Review*. 1907, p. 16-17.

(3) *Psychol. Review* 1905 p. 17. Voir *Journal of Philos.* III 657.

(4) Dédicace du *Will to Believe*. *Mind* 1903 p. 97. *Article sur Spencer* Scribner's *Magazine*, 1903. *Plur, Universe*, Appendice.

(5) *Popular Science Monthly* Janvier 1878, *Hibbert Journal* 1908 p. 91.

(6) *Monist* 1891, p. 165, 174; 1892-93 p. 329, 533-535, 555, 557, et aussi p. 1-3.

(7) Ibid. 1891 p. 165, 174; 1892-93 p. 332, 334, 336, 337. 533, 551, 557.

(8) Ibid. 1892-93 p. 555, 557-559. On trouverait, semble-t-il, une théorie

Ce sont des idées sur certains points semblables que l'on retrouverait chez Th. Davidson.

Ainsi venaient s'unir tant d'influences diverses, tant de philosophies qui insistaient sur la « différence », depuis la théologie hellénique de Ménard jusqu'au mysticisme de Fechner, depuis les théories religieuses de Mill jusqu'à celles de Lutoslawski, depuis la philosophie de Renouvier jusqu'à celle de Myers. Mais partout nous sentons un même effort de précision empirique, un même amour de la liberté, une exigence de diversité qui reste la même, pourrait-on dire, si profondément nationales ou si profondément personnelles que soient certaines de ces doctrines.

« Tychiste » dans le *Tertium Quid* de Gurney 1887, p. 99, 148, 149 que cite James dans *Rel. Exp.* p. 587. « L'existence du hasard, voilà toute la différence entre une vie qui est résignation et une autre qui est espoir ».

CHAPITRE V

L'ESPRIT ANGLAIS — L'ESPRIT AMÉRICAIN

Aux yeux de la plupart des pluralistes, leur doctrine est une philosophie nationale. James veut revenir à la « grande manière classique anglaise de scruter les concepts » (1). Le pragmatisme pour lui est une façon anglaise de penser. La critique nominaliste d'un Berkeley, d'un Hume, d'un Mill doit toujours servir de modèle aux philosophes anglo-saxons.

Le souci de l'expérience particulière et concrète est le premier caractère par lequel nous pouvons reconnaître dans le pluralisme une philosophie anglaise et américaine. On pourrait d'ailleurs noter que, même chez les Anglais qui empruntèrent à la philosophie allemande des éléments de leur doctrine absolutiste, les idées se présentent avec un caractère « expérimental », sont mises en contact autant que possible avec l'expérience particulière (2).

Partant de l'expérience dans sa particularité, la philosophie anglaise est par là même amenée à être une philosophie de l'individuel. On a dit (3) que l'intelligence de l'Anglais est désireuse de clarté plutôt dans les détails que dans l'ensemble, qu'il veut comprendre chaque chose et non pas toutes choses, qu'il est incapable de sacrifier un fait à l'harmonie d'une théorie générale, et qu'il aimera mieux une contradiction dans l'ensemble de la théorie que la méconnaissance d'un caractère du fait particulier.

Cet individualisme spéculatif est comme la traduction métaphysique d'un individualisme pratique, du besoin de liberté dans l'action ; et la croyance en la valeur métaphysique du Moi naît

---

(1) James, *Journal of philosophy* 1904 p. 673 sqq. *Pluralistic Universe*, p. 18 sqq.

(2) Mackenzie, *Revue de métaphysique* 1908 p. 584.

(3) Castelain, *Ben Johnson*, p. 186, 187. Voir *Journal of Philosophy*. V. 79 : « En bon anglais, il combat l'absolutisme ».

peut-être du même besoin qui, dans la pratique, a trouvé son expression dans la loi de l'*habeas corpus* (1).

Et nous retrouvons encore cet individualisme dans le souci qu'a l'Anglais de posséder une religion où Dieu soit conçu comme un être en face d'autres êtres, et s'adressant à chacun d'eux en particulier moins comme membre d'une Eglise que comme âme personnelle.

L'Anglais est préoccupé de trouver une conciliation entre la pensée philosophique et les besoins religieux. Le pluralisme lui permettra de croire en l'existence d'un Dieu personnel et de comprendre l'existence du mal.

Enfin le sens stevensonien de l'aventure et du danger, l'élément alcyonien, aurait dit Nietzsche, ce qu'il y a de jeune et de hardi dans l'âme de Stevenson, l'amour du risque chez Browning, le courage austère du héros tel que se le figurent Henley puis Kipling, ne sont-ce pas là autant de révélations de cette âme anglaise qui va d'autre part chercher à s'exprimer dans les doctrines des pluralistes ?

Mais le pragmatisme, le pluralisme sont encore plus américains qu'anglais ; Schiller, le principal représentant du pragmatisme anglais, commence sa carrière en Amérique. Plus encore peut-être que l'esprit anglais, l'esprit américain est expérimental, et sans cesse préoccupé du milieu concret où se meut l'individu (2).

Surtout, les descendants des hommes d'action et de foi que transporta en Amérique la *May-Flower* veulent des vérités qui ne contredisent pas à leur besoin d'agir. Au temple, ils veulent entendre non des exposés dogmatiques, mais des conseils moraux (3). « Américains pratiques », s'écrie James dans son discours de Berkeley pour rallier autour de son pragmatisme les troupes philosophiques du nouveau monde (4).

Sturdy, staunch, rugged, tel est l' « Américain typique », fait pour le danger comme un oiseau des tempêtes *(a stormy petrel)*. Ces hommes d'action ne veulent agir que dans un milieu libre, un milieu où l'on puisse « jouer son jeu », où les efforts de l'individu ne dépendent que de sa volonté propre, où ils aient une efficacité, où on puisse faire vraiment des « expériences » dans le sens particulier qu'ils donnent aujourd'hui à ce mot, où il y ait un progrès incessant et rapide, où il y ait du nouveau.

---

(1) Stein, *Philosophische Stromungen*, p. 43-49.
(2) Bargy, p. 80, 123.
(3) Boutmy, p. 301.
(4) James, discours de Berkeley, *Journal of Philosophy* 1904, 681.

Comme on l'a fait remarquer le caractère pratique des Américains s'unit chez beaucoup d'entre eux à une conception idéaliste, à l'idée de possibilités infinies et de liberté indéterminée (1). Plutôt qu'un utilitaire, l'Américain est un idéaliste pratique. Le monde doit être une matière à effort. Et en effet, si d'une part il contient des possibilités infinies de bien, d'autre part il enferme des éléments mauvais dont il faut triompher. L'Américain calviniste croit à l'existence du péché, du mal. Mais il croit en même temps que l'effort humain peut triompher du péché et du mal. « Le besoin de faire effort dans la vie est indestructible chez nous » écrit James. Et ces possibilités du monde doivent être dégagées par la volonté libre. « Notre nation a été fondée sur ce que nous pouvons appeler notre religion américaine, a été baptisée et élevée dans la foi qu'un homme n'a pas besoin d'un maître qui prenne soin de lui, et que les hommes ordinaires peuvent fort bien par leurs efforts aboutir à leur salut tous ensemble » (2). Le pluralisme, ce sera l'idée d'un *self-government* du monde, ce sera l'expression métaphysique de cette volonté d'une *all-pervading democracy* (3).

Ces efforts ne sont pourtant pas tous strictement coordonnés. L'Américain conçoit que l'on aille vers le bien par des chemins différents. De là le grand nombre des sectes, de là la tolérance américaine (4). Ainsi du désir d'indépendance vient, en même temps que l'amour de la liberté pratique, cet accueil fait aux systèmes les plus différents, cette catholicité démocratique, selon le mot de Royce (5). Ménard parlait déjà du polythéisme des Etats-Unis (6). Lutoslawski met les Américains du Nord à côté des Polonais parmi les peuples naturellement pluralistes (7). « La réalité est mélange de systèmes, mais jamais système en elle-même » dit Kallen (8).

Si les individus sont libres (9), ils ne sont pas sans liens et si leurs efforts sont incoordonnés ils vont néanmoins dans le même sens. L'Américain insiste volontiers sur l'idée de la camarade-

---

(1) Voir Caldwell, *Idealism and Pragmatism*, chapitre VII et le mot souvent cité de Henry Van Dyke : *to leave the future free*. V. aussi Bourdeau *Pragmatisme*, p. 82, p. 211.

(2) *Critique philosophique* 1879, tome II p. 139, voir Santayana, *Un. of California chronicle* 1901, p. 359, 360. James, *Memories* p. 43.

(3) *New-York Tribune*, 9 janv. 1919.

(4) Caldecott, p. 25.

(5) Royce, *William James*. p. 23.

(6) Ménard, Poèmes p. XXVIII.

(7) *Grund*, p. 7.

(8) *Philos. Review* 1913, p. 156.

(9) Voir Warner Fite *Individualism*.

rie *(fellowship)* (1), de la mutualité. Déjà le transcendantalisme faisait une grande place à ces idées et Whitman n'est-il pas le chantre de la camaraderie ?

Non seulement il y a collaboration, mutualité entre les hommes, mais entre les hommes et Dieu. « Pouvoir marcher du même pas que Dieu, faire ce que Dieu peut faire », voilà ce que l'Américain conçoit comme l'idéal (2). Pour lui plus encore que pour l'Anglais il doit y avoir comme un échange de services personnels entre chaque individu et la Divinité. Un philosophe qui vivait aux Etats-Unis, Tausch, a été frappé de cette conception anglo-saxonne ; tandis que Dieu est un monarque pour les peuples continentaux, dit-il, il est pour les Américains « le roi élu des premières sociétés germaniques ou le représentant officiel d'une démocratie moderne » (3). Dieu est pour les Américains une personne très puissante ; « Dieu était pour mon ami, dit un psychologue de la pensée religieuse américaine, un très puissant élément dans la suite des événements » (4). Ce Dieu est pour l'homme une aide et parfois même il apparaît comme une sorte de serviteur (5).

En même temps que son esprit est tourné vers l'action, en même temps qu'il conçoit un idéal qu'il veut réaliser dans la pratique par une libre camaraderie et qu'il joint ainsi l'idéalisme et le besoin de réalisation, l'Américain sent qu'il y a des puissances supérieures et plus vastes au contact desquelles la vie de l'âme devient plus intense et il cherche, souvent par des expériences neuves et hardies, à prendre contact avec ces réalités. Emerson, Whitman, les Christian Scientists recherchent de façons différentes à éprouver l'absolu (6).

L'esprit américain était au moment où se formait le pluralisme à la recherche d'une nouvelle foi (7), d'une philosophie où se concilieraient, où s'amalgameraient selon l'expression de Caldwell (8) une conception idéaliste et la volonté de l'action pratique, le souci de l'effort individuel et le sentiment de réalités plus vastes où les âmes individuelles sont comme contenues. Le pluralisme de James, après le transcendantalisme d'Emerson, après le démocratisme cosmique de Whitman est une réponse

---

(1) *New-York Sun*, 23 Mars 1901, cité dans Bargy, p. 225.
(2) David Star Jordan, *Hibbert Journal* 1908, p. 854.
(3) *Monist* 1909, p. 20.
(4) David Star Jordan, *Hibbert Journal* 1908, p. 855.
(5) Bargy, p. XI, voir Robert Barr, *the Victors Methuen* 1902 p. 112.
(6) Royce. *William James*, p. 19 et 22, voir aussi Santayana *University of California Chronicle* 1911, p. 373.
(7) Royce, *William James*, p. 19.
(8) Caldwell, p. 177.

à ce besoin. Dans l'esprit de James nous trouvons à la fois la volonté d'un monde où l'action est possible et l'idée de ces réalités supérieures auxquelles son éducation presque swedenborgienne l'avait habitué. Nous trouvons en même temps l'affirmation calviniste de l'existence du mal et la croyance transcendantaliste dans la victoire du bien. Nous trouvons le souci de l'acte individuel et en même temps l'idée d'une sorte de camaraderie universelle. Un de ses admirateurs nous dit qu'il est un ami, une aide, un réconfort pour « tous les êtres qui cherchent à tâtons, nerveux, à moitié éduqués, pour tous les affamés d'émotions dont l'Amérique est pleine » (1). Mais ce n'est pas seulement à ceux-là qu'il s'adresse, c'est aussi à l'homme d'action, c'est aussi à celui qui veut se former une vision du monde en harmonie avec les idées démocratiques.

Les romans de M. Winston Churchill apportent sur ces points des témoignages intéressants. « La philosophie n'est plus contre la religion ; elle est pour elle, dit un de ses personnages, et si vous me demandiez de vous nommer les plus grands maîtres de la pensée religieuse d'aujourd'hui je vous répondrais : William James. Et il y a Royce... Nos principaux philosophes sont d'accord avec l'esprit social vivifiant de notre époque, et cet esprit est un esprit religieux, un esprit chrétien ».

Et il insiste sur cet amour de l'action et de l'aventure que peuvent nous inspirer les philosophes. « La vie elle-même est une aventure. il n'y a pas de sécurité absolue ». N'était-ce pas aussi le sens de cet article de Roosevelt écrit en Janvier 1919 et intitulé : « *la Grande Aventure* ». « La vie et la mort font toutes deux partie de la même Grande Aventure » (2).

N'est-ce pas encore ce même amour de l'aventure qui fait en partie l'intérêt que nous prenons aux héros de Jack London, le charme étrange de certains poèmes de Robert Service, de même que sous une forme moins rugueuse, plus classique, plus fran-

---

(1) Santayana, *University of California Chronicle* 1911, p. 373.

(2) Cf. Winston Churchill, *The Inside of the cup* : « Religion, he began to perceive, was an undertaking ». Il parle du « sense of adventure, the palpitating fear and daring ». Winston Churchill. *A far country* p. 449 : « That too is an adventure, the greatest adventure of all » et p. 448 : « Democracy is an adventure, the great adventure of mankind. No adventure is safe, life itself is an adventure and neither is that safe. It's a hazard as you and I have found out. The moment we try to make life safe we lose all there is in it worth while. We have to leave what seem the safe things; we have to wander and suffer in order to realize that the only true safety lies in development. We have to risk our lives and our souls ». Il serait curieux de comparer de tels passages avec la formule : *the world safe for democracy.*

çaise et mêlée à des sentiments tout différents, nous le sentons dans quelques-uns des beaux poèmes et des lettres émouvantes d'Alan Seeger ? Le désir de l'aventure est si fort chez les deux poètes que, malgré leur « monisme », malgré leur *amor fati*, il apparaît et transfigure tout.

CHAPITRE VI

PRAGMATISME ET PLURALISME

Comme le positivisme, le pragmatisme interdit à l'esprit de s'occuper de ce qui n'a pas de conséquences concrètes dans la pratique, de ce qui est savoir inutile ; mais il en diffère profondément parce qu'il n'est pas un agnosticisme ; suivant Schiller, il n'y a pas d'inconnaissable ; l'esprit doit s'aventurer avec confiance à la recherche de l'absolu, et le Sphinx n'aura plus d'énigmes ; pour James, le monde semble quelquefois comme transparent et diaphane.

Et d'ailleurs, même s'il y a un inconnaissable, nous pouvons avoir en quelque sorte raison de lui ; nous pouvous créer par la foi la vérité de notre croyance. Nous pouvons connaître grâce à l'action ce qui serait inconnaissable pour la seule intelligence.

Il y a eu toute une floraison de métaphysiques dont beaucoup, d'après leurs adeptes, prétendent avoir leurs racines dans le pragmatisme ; il y a une gauche, il y a une droite pragmatistes. « Les systèmes de philosophie fleuriront comme auparavant, déclare Schiller, et seront plus variés que jamais ; mais ils auront sans doute une coloration plus brillante et une forme plus attrayante » (1). James (2) note avec espoir cette curieuse instabilité *(unrest)* de l'atmosphère philosophique actuelle, cet intérêt que l'on prend à toutes les suggestions neuves, si vagues qu'elles soient.

Entre toutes ces métaphysiques qui s'offrent à lui, quelle est celle que le pragmatiste va choisir de préférence ? Le pragmatisme n'appelle-t-il pas certaines idées métaphysiques plutôt que certaines autres ? Ne s'harmonise-t-il pas avec elles ? Ne se fixe-t-il pas dans leur direction ? Quelles vont être les rela-

---

(1) Schiller, *Studies in humanism* p. X et 19. James, *Journal of philosophy* 1905, p. 114.

(2) James, *Journal of philosophy*, 29 septembre 1904, p. 533, *Radical Empiricism*, p. 40. Voir également Baldwin, *Psychological Review* 1904, p. 37.

tions entre le pragmatisme et le pluralisme ? Quelles sont les raisons pour lesquelles plusieurs des principaux pragmatistes ont été en même temps des pluralistes ?

Il faut tout d'abord noter que le pragmatiste insiste souvent sur cette idée qu'il n'y a pas là un lien nécessaire, que les deux conceptions sont relativement indépendantes l'une de l'autre (1). Le pragmatisme, dit James, est essentiellement une méthode, il n'est pas une cosmologie ; il peut servir de point de départ aux métaphysiques les plus différentes ; et l'empirisme radical, (c'est un des noms qu'il donne à un des aspects de sa métaphysique pluraliste) est, déclare-t-il dans la préface du *Pragmatism*, indépendant de la méthode pragmatiste (2). Schiller dit également : « Cette question du pluralisme n'a rien à faire avec le pragmatisme », et il déclarera même, que pragmatisme et monisme sont d'une certaine façon liés (3), puisque la vérité est pour le pragmatisme au fond unité et adaptation. Nous allons voir qu'il y a pourtant des relations précises entre le pragmatisme et le pluralisme et d'après ces philosophes eux-mêmes (4).

Le pragmatisme est individualiste ; et Dewey voit dans les tendances individualistes de la vie moderne une de ses origines (5). Schiller insiste sur ce caractère individualiste de sa philosophie (6). Les adversaires du pragmatisme lui reprochent sa tendance à voir parfois dans la vérité une création de l'individu (7). Pour James les tempéraments individuels sont les créateurs en partie au moins de leurs propres vérités (8). Au lieu de considérer une intelligence qui aurait créé les choses une fois pour toutes, écrit Dewey, il s'agit d'examiner les intelligences particulières (9).

Mais les individus forment une société, le vrai c'est ce qui est socialement utile, dit Schiller. Cette théorie sociale de la vérité

---

(1) James *Pragmatism*, p. 166. *Journal of philosophy*, 13 octobre 1904, p. 570, *Essays in Radical Empiricism* p. 90. Schiller, *Studies in humanism*, p. 11. Armstrong, *Journal of phil.* 1908, p. 649. Bradley *Mind* 1908 p. 227.

(2) James *Pragmatism* p. IX, *Psychological Bulletin* 1904, 15 janvier. *Mind* 1905 p. 195. *Philosophical Review* 1908 p. 17.

(3) Schiller *Proceedings of the Aristotelian Society* 1908-1909, p. 194. V. aussi Muirhead, ibid., 1908-1909 p. 186 sqq. Boodin *Philosophical Review*, 1910 p. 404.

(4) Schiller le montre *Aristotelian Society* 1908-1909 p. 194.

(5) Dewey *Journal of philosophy* 1908 p. 380. 381.

(6) Schiller *Studies in Humanism* p. 13.

(7) *Journal of philosophy* 4 août 1904 p. 426. Cf. Walker *Mind* 1908 p. 306. Royce *Communication à Heidelberg* p. 3.

(8) Voir cependant les réserves que James fait sur ce point *Philosophical Review* 1908 p. 2 sqq.

(9) *Darwinism and philosophy* p. 15.

se traduira en métaphysique par l'idée d'une communauté de vies personnelles assemblées, d'une harmonie de personnes, par ce qu'on peut appeler le collectivisme métaphysique (1), de même que l'affirmation précédente se traduit par l'affirmation d'un individualisme métaphysique. Et nous verrons comment ces deux idées peuvent se compléter et s'appeler l'une l'autre.

Le pragmatisme, le pluralisme veulent être tous deux des philosophies démocratiques. Tous deux parlent au nom de ces éléments de la nature humaine auxquels jusqu'ici la philosophie n'a pas donné satisfaction, au nom de ce « résidu qui n'a pas été converti en pensée » (2). C'est le besoin de réconcilier philosophie et données du sens commun qui pousse d'abord le philosophe vers le pragmatisme, puis vers le réalisme et le pluralisme.

Comme le dit Ward, le point de vue du pluralisme est celui de l'étude sociale et historique de l'homme. L'idée de conduite, dit-il encore, essentielle au pragmatisme ne peut s'appliquer qu'à ce qui est individuel et unique. Ainsi le pluralisme et le pragmatisme considèrent le monde d'un même point de vue, celui de la « conduite ». Le pluralisme, pourrait-on dire, affirme que le monde entier s'explique en termes pragmatistes, et le pragmatisme affirme que le monde entier s'explique en termes pluralistes. Là est la différence fondamentale comme le dit encore Ward, entre le pluralisme et l'atomisme. L'individu, pour le pluraliste, se définit avant tout par son activité précise, ses efforts de transformation, d'adaptation, son « pragmatisme ».

Non seulement le pragmatisme affirme que la vérité est individuelle en ce sens qu'elle a son origine dans l'esprit de l'individu, mais il soutient aussi, et c'est cela qui constitue l'essence même du pragmatisme, que son objet est individuel; il n'y a de connaissance que de l'individu et le pragmatisme est un nominalisme. Au lieu d'admettre comme l'absolutisme une vérité totale, pour lui il n'y a que des vérités particulières ; il monnaie la vérité (3) Ce sera un des caractères de cette philosophie que de vouloir des principes assez nombreux pour expliquer les faits dans leur diversité (4). Le philosophe pragmatiste ne cherche pas à l'aide d'abstractions à rassembler le plus grand nombre

---

(1) Schiller *Studies in Humanism* p. 316 à 320. Perry *Tendencies* p. 268. Sur les relations du pragmatisme et du solipsisme, voir Pratt *Journal of philosophy* 1908 p. 125 sqq, James *Philosophical Review* 1908 p. 17, Schiller *Mind* avril 1909.

(2) Bakewell *Philosophical Review* 1911 p. 116.

(3) Dewey *Darwinism and philosophy* p. 15.

(4) Boodin *Journal of philosophy* 1908 p. 397.

possible d'objets concrets; le concret ne s'explique pas par l'abstrait.

Si l'on définit la vérité comme une totalité, on ne peut jamais la posséder, et c'est déjà ce qui se trouvait établi par Bradley et Joachim ; leur absolutisme mène au scepticisme. Si nous voulons arriver à une théorie de la connaissance qui ne fasse pas de toutes nos connaissances des erreurs, il faut admettre qu'on peut connaître certaines parties de la réalité sans connaître toute la réalité ; mais si on admet qu'une telle connaissance partielle est possible, il faut admettre qu'il y a des parties de la réalité qui sont indépendantes les unes des autres. Le pragmatisme, dit Perry, affirme que la croissance des connaissances se fait « par voie accumulative », par addition. Pour qu'elle soit possible, il faut qu'il y ait multiplicité et contingence, indépendance des termes par rapport aux relations dans lesquelles ils entrent (1).

De même encore, en montrant qu'il n'y a pas de nécessité *a priori* qui doive être posée par l'esprit, l'empirisme pragmatiste rend impossible toute construction spéculative *a priori* (2).

Puisqu'il faut tenir compte toujours du donné concret, il faudra considérer les différents besoins qui sont dans l'âme humaine et ne pas les sacrifier au seul besoin de la logique. « La théorie de la connaissance commence par une vue pluraliste de la nature humaine, notre nature pratique se distingue de notre nature esthétique, de notre nature logique » (3).

D'une autre façon encore, pluralisme et pragmatisme sont liés ; tous deux peuvent nous apparaître comme des réalismes (4). Depuis une vingtaine d'années (5), le courant réaliste ne cesse pas de devenir de plus en plus fort aux Etats-Unis. Le réalisme est la philosophie à la mode, nous dit-on en 1909 (6). Ce qu'il y a de plus étrange dans le mouvement philosophique actuel, écrivait James en 1904, c'est que le réalisme naturel, pendant si longtemps enterré selon les rites, lève la tête au-dessus de la terre (7). Le nom des nouveaux réalismes est légion, dit Schil-

---

(1) Perry *Tendencies* p. 242-249.

(2) Ibid. p. 373.

(3) A. W. Moore, *Journal of philosophy* 1907 p. 576. Royce, *Philos. Review* 1904, p. 125. Tawney, *Journal of Philos.*, 1904, p. 339.

(4) Voir sur les tendances réalistes des pragmatistes *Harvard Magazine*, Sept. 1907.

(5) Voir une des premières indications sur ce mouvement dans Winslow *Philos Review*. 1899 p. 247. On peut noter l'influence écossaise (Mac Cosh).

(6) Wolf *Hibbert Journal* 1909 p. 455. Montague, *Essays in honor of W. James* p. 107. Cohen, *Journal of philosophy* 1908, p. 78, 80. Fullerton, p. 3, 6.

(7) James *Journal of philosophy* 1904 p. 533, *Essays in Radical Empiricism*, p. 40. Cf. Bode, *Journal of Philos.*, 1907, p. 259 sqq.

ler (1909) (1). Il y a en effet le réalisme naïf, naturel, le réalisme pour lequel la conscience n'est qu'une relation entre des choses données, le réalisme pour lequel la conscience est un milieu diaphane ; il y a le réalisme fonctionnel de l'école de Chicago ; il y a celui qui insiste sur la nécessité de distinguer les choses et notre perception des choses, comme il y a celui qui ne les distingue pas et affirme l'unité absolue du sujet et de l'objet ; il y a un réalisme idéaliste (2). Ainsi le réalisme se sépara en de multiples philosophies diverses et s'allia au pragmatisme jusqu'au jour où, sous l'influence des logiciens comme Russell, il se sépara de lui et le combattit.

Réalisme et pragmatisme semblent liés en effet puisque si la vérité est adaptation aux choses, il faut donc qu'il y ait des choses distinctes de l'esprit (3). Le réalisme et le pluralisme s'unissent d'autre part naturellement l'un à l'autre et les adversaires de l'un ont été d'ordinaire en même temps les adversaires de l'autre. « Un pluraliste conséquent a le devoir d'être réaliste », dit Taylor (4). Royce combat à la fois le réalisme et le pluralisme qui constituent pour lui une « seule et même doctrine ». Et en effet le monde que conçurent d'abord les réalistes américains, c'est un monde où il y a des relations spatiales, des relations temporelles, un monde stéréométrique comme on l'a dit (5) et mouvant. « Il n'y a réalité que s'il y a diversité ». Etre réaliste c'est nier l'unité absolue, c'est affirmer l'extériorité de certaines choses par rapport à certaines autres.

Il y a encore d'autres liens entre le pluralisme et le pragmatisme. Car si le pragmatisme est culte du concret et méfiance de l'abstraction, il est conduit naturellement à concevoir la vie comme confuse et surabondante, comme détruisant par elle-même les idéologies absolutistes (6).

---

(1) *Mind*, 1909 p. 173.

(2) Dickinson Miller *Essays in Honor of W. James*, p. 233, 261. Montague Ibid. p. 107. Strong, Ibid. p. 176, 178. Calkins *Journal of philosophy*, 1907 p. 677. Mac Gilvary, Ibid, 1907 p. 452. A. W. Moore Ibid 1907 p. 572. *Psychological bulletin*, III 324-325. Dewey *Essays in Honor of W. James*, p. 75-78. Ewer *Journal of philosophy*, 1907 p. 632. Sellars *Journal of philosophy* 1908 p. 238. Voir sur la multiplicité de ces doctrines A. W. Moore *Journal of philosophy*, 1907 p. 571. Mac Gilvary Ibid, 685-687. Perry *Tendencies* remarque qu'il peut y avoir deux interprétations, réaliste et idéaliste, du pragmatisme, p. 213, 215.

(3) Dewey *Journal of philos.* 1905 p. 324.

(4) Taylor *Elements of metaphysics*, p. 86. Royce *World and Individual* I, *Lecture* III. Voir *Monist* 1902 p. 452 des réserves de Perry sur ce point.

(5) Sellars *Journal of philos*, 1908, p. 238.

(6) James *Journal of philosophy*, 1904 p. 533. *Essays in radical empiricism*, p. 39.

Puis, le souci du pragmatiste pour la morale, pour l'action demande des centres d'indétermination dans le monde, fait de lui un pluraliste (1). Le monde du pragmatisme est un monde pratique, dit l'un d'eux, un monde d'actions et de réactions et ce monde est « plural » (2). Ce n'est pas seulement un monde multiple qu'exige le pragmatiste, c'est un monde incomplet. « Le pragmatiste est forcé de croire à l'absolue mutabilité de l'univers », écrit Bradley (3). Comme l'a vu Lovejoy, il y a une certaine doctrine métaphysique qui bien qu'elle n'ait pas été toujours explicitement exprimée semble avoir une place des plus importantes parmi les modes de pensée caractéristiques du pragmatisme ; c'est la doctrine de la *futurité* réelle, ou de l'avenir ouvert *(Openness of the future)* et de l' « efficacité de chaque moment présent pour déterminer et créer le jugement, le choix et l'action » (4). Il compare cette théorie avec celle du devenir réel de M. Bergson et la nomme temporalisme métaphysique. L'avenir pour le pragmatiste est réellement quelque chose de non-existant, précisément parce qu'il existe en tant qu'avenir (5). Les disciples de Dewey (6) ont insisté sur cette importance de l'idée de changement dans le pragmatisme. Et en effet si l'on dit que l'idée est un plan d'action, ce plan d'action ne doit-il pas être conçu dans l'intérêt de l'avenir ? L'avenir doit donc ne pas être tout fait. Inversement si l'on croit à la pleine réalité du temps, si l'on place tous les faits dans le temps, dès lors la vérité doit quitter le monde intemporel des idées pures ; elle doit être comme toute chose une force, une tendance, une action. D'après A. W. Moore, le pragmatisme conduit plus directement, plus immédiatement à cette affirmation de la réalité du temps qu'à l'affirmation de la pluralité des choses : « Le pragmatisme n'est pas directement et dès l'abord intéressé dans le problème de l'unité et de la pluralité... Il est intéressé seulement dans le problème du changement et du développement » (7). Le dilemme posé entre pragmatisme et anti-pragmatisme est avant tout le dilemme qui se pose, comme il le dit, entre le complétionnisme et l'évolutionnisme. Si le pragmatisme est amené au pluralisme, c'est d'après lui uniquement parce qu'il trouve dans le plura-

---

(1) Kallen *Journal of philosophy*, 1908 p. 298.
(2) Tawney *Journal of philosophy*, 1904 p. 339.
(3) Bradley *Mind*, 1908 p. 225.
(4) Lovejoy *Journal of philosophy*, 1908 p. 31. Horne *Philosophical Association, Ithaca*, 1907. Kallen *J. of ph.*, 1911, 622, 623.
(5) A. W. Moore Ibid, 1910, p. 622.
(6) A. W. Moore *J. of ph.*, 1907 p. 568. *Psychological bulletin*, I p. 416, *Philosophical Review*, 1907 p. 175.
(7) A. W. Moore, *Psychol. bulletin*, I 416.

lisme une conception qui rend le mouvement possible. De même pour Woodbridge le pragmatisme se rattache à cette idée générale que l'expérience ne doit pas être définie en termes d'espace, mais en termes de durée, qu'elle est essentiellement temporelle, essentiellement dirigée vers l'avenir (1).

En réalité, les deux idées du caractère incomplet et temporel du monde, et de son caractère multiple semblent à la plupart des pragmatistes impliquées l'une dans l'autre. Pour James la question de savoir laquelle de ces affirmations précède l'autre, ne doit pas être posée car elles sont solidaires l'une de l'autre. Quand il parle de pluralisme il entend parler d'une métaphysique qui s'oppose à la fois à la pensée de l'unité et à la pensée de l'intemporalité. Le monde du pluralisme est à la fois un monde divers et un monde mouvant, double mais indissoluble affirmation (2).

Ainsi le pragmatisme s'allie volontiers à une métaphysique pluraliste (3). « J'interprète le pragmatisme de façon pluraliste», dit William James (4). Et alors qu'il pouvait sembler dans un certain nombre de passages faire des deux théories des conceptions indépendantes, il en est d'autres où il les rapproche et les confond. Le même tempérament qui fait d'un homme un pragmatiste fait de lui le plus souvent un pluraliste. Parfois il prendra ces deux mots comme synonymes l'un de l'autre. « Le pragmatisme ou pluralisme que je défends », écrit-il (5). Le pluralisme est la théorie métaphysique la plus conforme au pragmatisme, parce qu'elle nous suggère le plus grand nombre de détails possibles (6). Le pluralisme est fondé sur une théorie pragmatiste de la connaissance, découvert grâce à une méthode pragmatiste, vécu pourrait-on dire grâce à un tempérament pragmatiste. Et d'autre part le pragmatisme pourra n'être considéré que comme une conséquence d'une vaste métaphysique pluraliste ; c'est parce que le monde est constitué par des êtres multiples qui se développent dans le temps, que la vérité est conçue comme partielle, temporelle, agissante.

Les adversaires du pragmatisme ont bien vu qu'il implique

---

(1) Cf. Woodbridge *J. of ph.*, 1910 p. 415. Voir aussi Kallen *J. of ph.*, 1909 623. Perry insiste, de même que l'a fait d'autre part M. R. Berthelot, sur l'importance de l'idée de vie dans le pragmatisme. *Tendencies* p. 268.

(2) Voir une discussion de ces affirmations dans Mac Taggart *Mind*, 1908 p. 109.

(3) James *Pragmatism* p. 166. Cf. Perry *Tendencies* p. 242 et 249 : Pragmatism implies Pluralism.

(4) James *J. of ph.*, 1905 p. 144. *Essays in Radical Empiricism*, p. 194.

(5) James *J. of ph.*, 1907 p. 548.

(6) *Pragmatism*, p. 278.

une telle métaphysique (1). Et un grand nombre de pragmatistes reconnaissent qu'il en est bien ainsi (2).

On voit l'importance du problème de l'unité et de la diversité pour les pragmatistes. D'après Schiller « savoir si le monde est en dernier ressort un ou multiple, c'est la question fondamentale de la métaphysique » (3). « A force de méditer sur ce problème, dit James, j'en suis venu à le considérer comme le plus central de tous les problèmes philosophiques »..... « Sachez si un homme est un moniste ou un pluraliste, et vous savez par là même peut-être plus de choses sur le reste de ses opinions que si vous lui donniez n'importe quel autre nom en « *iste* » (4).

Avant eux, disent-ils, on ne s'était pas aperçu du caractère essentiel de ce problème ; on n'avait même pas vu qu'il y avait là un problème. James écrit : « On a traité jusqu'ici à la légère l'hypothèse pluraliste » (5). De même Schiller raille le respect des philosophes pour l'unité ; l'unité des choses semble plus éclatante, plus illustre que leur variété (6). James décrit la joie du jeune philosophe quand il s'aperçoit pour la première fois que le monde entier forme un seul grand fait et qu'il jette des regards méprisants sur ceux qui ne sont pas arrivés à cette sublime conception. « Il y a un certain monisme abstrait, une certaine réaction émotionnelle devant l'unité qui est si puissante que nous pourrions la nommer une partie du sens commun philosophique. Naturellement, disons-nous, le monde est un et comment donc autrement pourrait-il être un monde ? » (7) C'est une formule si « enthousiasmante » que celle de l'unité des choses (8). Sans doute c'est la première fois, dit James à ses auditeurs, que vous entendez soulever ce problème : « Il ne vous a jamais à coup sûr empêché de dormir et je ne serais pas

---

(1) Bradley *Mind* 1908 p. 227. Voir Colvin *Monist* 1906 p. 549, Carus *Monist*, 19 p. 84 sqq.

(2) Bakewell *Philosophical Review*, 1907 p. 624. Le pluraliste, dit-il, préfère « un multivers embrouillé à un univers bien lié ». Kallen *J. of ph.*, 1908 p. 294, « Les pragmatistes sont des pluralistes décidés ». V. aussi Jack *Hibbert Journal*, 1908 p. 407. Voir au contraire Colvin *Monist*, 1906 p. 549 : « Le pragmatiste le nie avec une vigueur plus ou moins grande ».

(3) Schiller *Riddles*, p. 350.

(4) James *Pragmatism*, p. 293, 129. *Problems of philosophy*, p. 114. En fait, des philosophes qui ne sont pas pragmatistes insistent de même sur l'importance du problème. Voir Ritchie *Philosophical Remains*, p. 192. On pourrait voir également Ward *Realm of Ends*, p. 22. « This (the problem of the One and the Many) will be *the* philosophical problem of the twentieth century. »

(5) James *Religious Experience*, p. 526.

(6) Schiller *Riddles*, p. 350.

(7) James *Pragmatism*, p. 129, 130, 131, 159.

(8) Ibid, p. 281.

étonné si quelques-uns d'entre vous venaient me dire qu'il ne les avait jamais tourmentés du tout » (1). A plus forte raison passera-t-on ordinairement sous silence l'hypothèse polythéiste (2). La pauvre conception pluraliste est toujours dédaignée, toujours oubliée (3). Au fond on la dédaigne parce qu'elle fait peur : « Un univers avec des gens comme nous pour créer sa vérité, un monde livré à nos opportunismes, à nos jugements particuliers... on accepterait plutôt le Home-Rule pour l'Irlande que le gouvernement de l'univers par lui-même. Un tel monde ne serait pas respectable philosophiquement (4). » Et même quand certains philosophes se sont hasardés à soutenir le pluralisme, ils l'ont fait maladroitement (5). Ainsi les philosophes anglais, et surtout les philosophes américains prétendent donner au monde une philosophie toute neuve (6). Le pluralisme n'apparaît pas comme un acte de désespoir, une sorte de suicide philosophique ; c'est la revanche des instincts moraux et religieux contre une immobile unité.

On peut cependant se demander s'il n'y a pas là quelques exagérations puisque James lui-même reconnaît que depuis bien longtemps la question de l'un et du multiple a été débattue, qu'elle est un exemple parfait des rébus de la métaphysique (7). Sans doute le pragmatisme a posé le problème en fonction d'idées nouvelles ; mais le problème était posé bien avant la formation du pragmatisme.

Les pluralistes ont semblé poser de façon nouvelle cet éternel problème, ils lui ont apporté une solution hardie, ils ont formulé ce qu'ils appellent « une nouvelle théorie de la réalité » (8). De là le succès qu'a eu le pluralisme. Le pragmatisme et le pluralisme séduisaient, comme le dit Bakewell, par leur empirisme, par leur mépris de toute construction a priori, par une certaine allure scientifique, par leur air démocratique, populaire, en même temps que par leur individualisme, par leur esprit de révolte contre « les vieux monismes absolutistes », par l'attrait du risque et de l'inconnu ; ne nous offrent-ils pas « un nouveau monde avec une frontière élargie, et au-delà les plaines inexplorées ? » (9). Les pluralistes sont devenus de plus en plus nombreux si bien

(1) Ibid, p. 129 sqq.
(2) James *Religious Experience*, p. 525.
(3) Ibid, p. 133.
(4) James *Pragmatism*, p. 261. 122.
(5) Schiller *Riddles*, p. 354. Voir aussi Lutoslawski *Grund.* p. 6.
(6) Voir Haldane *Pathway to Reality*, I p. 145.
(7) James *J. of ph.*, 8 décembre 1904, p. 683.
(8) Howison *Limits of Evolution*, p. XXVI.
(9) Bakewell *Philosophical Review*, 1907 p. 625.

que l'on a entendu parler du « pluralisme d'aujourd'hui » (1), du « nouvel évangile qui n'a pas encore décidé si on sera monothéiste ou polythéiste », (2) de la « popularité persistante du pluralisme dans des cercles nombreux » (3). « Le pluralisme est dans l'air (4). Il gagne avec rapidité (5). » Et pendant que les pragmatistes se jouaient au milieu des idées pluralistes, « s'en donnaient à cœur joie » (6), que James se réjouissait du « grand mouvement empirique vers une vue pluraliste et panpsychiste de l'univers à laquelle notre génération a été amenée » (7), qu' « un grand nombre d'étudiants se sentaient en sympathie avec les nouvelles doctrines et voulaient plus de liberté de jeu pour l'individu, (8) » les monistes constataient le mécontentement croissant, de plus en plus général devant les philosophies idéalistes (9) ; ils se plaignaient du manque d'esprit de conciliation chez les pluralistes (10) ; ils voyaient le mal pluraliste se propager chez les jeunes philosophes ; « un des premiers symptômes, dit l'un d'eux, est une éruption d'intelligence aiguisée et d'esprit épigrammatique » (11). Même, certains penseurs qui ne sont pas à proprement parler des monistes, parlent avec horreur de ces métaphysiciens qui adoptent « le pluralisme le plus outré » (12).

Le fait est que depuis 1902 à peu près la question du pluralisme apparaissait dans les universités américaines et anglaises celle qui devait départager les philosophes. Le pluralisme est matière de cours et matière de chansons ; matière de cours : le programme du département de philosophie de l'Université de Harvard annonce en 1904-1905 que « l'un des professeurs de philosophie développerait une théorie du pluralisme fondée sur

---

(1) Boyce Gibson *Aristotelian Society*, 1902-1903, p. 182.

(2) Bradley *Mind*, 1904, p. 16.

(3) Taylor *Elements of Metaphysics*, p. 90. A. H. Lloyd, *J. of Ph.*, 1904, 24 novembre. Lovejoy *Philos. Review*, 1905, p. 75. Tausch *Monist*, 1909 p. 42.

(4) Gardiner *Psychological Review*, 1903 p. 321 ; même expression dans Rogers *Philosophical Review*, 1903 p. 577 ; même idée dans Colvin *Monist* 1906 p. 547.

(5) Calkins *Persistent Problems*, p. 411.

(6) Bawden *Psychological Bulletin*, I 108. Bakewell *Philosophical Review*, 1907, p. 624 *(to dally, to revel)*.

(7) James *Hibbert Journal*, 1908, p. 726. *Pluralistic Universe*, p. 313.

(8) Bakewell *Philosophical Review*, 1907 p. 624. M. Chide écrit de même : « Les défenseurs du multiple et de la logification pluralitaire prennent l'offensive après avoir été contenus si longtemps » (*Mobilisme*, p. 3. 10).

(9) Ritchie *Philosophical Remains*, p. 207.

(10) Ibid, p. 218.

(11) Münsterberg, *Science and Idealism*, p. 29.

(12) Baldwin *Psychological Review*, 1904 p. 38.

l'expérience et dans le trimestre suivant son collègue développerait une théorie spéculative de l'absolu » (1). Matière de chansons aussi : dans une revue jouée par les étudiants d'Oxford Lotze, faisant un jeu de mots sur son nom chante : « je suis un tas *(lots)* de choses » ; (2) et dans une chanson publiée par *The May Century* on nous montre « celui qui monise » et « celui qui pragmatise » :

> Le pluraliste regarda l'horloge :
> L'horloge sonna un seul coup ;
> Et il se mit à fuir
> Hickory dickory dock (3).

---

(1) Voir Hœffding, *J. of Ph.*, 1905, 16 février.

(2) *The Old Man of Kœnigsberg*, 1907.

(3) *Mother Goose, Ph. D's Contribution to the May Century, by Mary Jessy Gidley*, cité dans *J. of Ph.*, 20 juin 1907.

Sur la rénovation, le rajeunissement des choses et des problèmes opéré par le pluralisme, le changement des perspectives philosophiques, voir Hœffding *Philos. Contemp.*, p. 192, et *Journal*, 1905 85-92, James *Mind*, 1907, p. 364, *Journal*, 1905 2 mars, Perry *Journal*, 1907 1er août, Bradley *Mind* 1904 p. 309, Bakewell *Philos. Rev.*, 1907 p. 625.

Voir également A. Seth Pringle Pattison, 1912-13, *Gifford Lectures, The Idea of God in the light of recent Philosophy*, éditées en 1917, p. 387 : « Pluralism in various forms is so current, I had almost said so fashionable at the present moment ».

Ward : *the Realm of Ends*, 1912 : Pluralism now in the ascendant. May Sinclair, *A Defence of Idealism*, 1917, p. VII : They mean that nineteenth century monism is a philosophy of the Past and that twentieth century pluralism is the living philosophy of the Future.

Ainsi le problème est posé encore de la même façon par de nombreux philosophes.

Voir aussi le *Symposium* de l'*Aristotelian Society, Proceedings*, 1917-18, p. 479 et Joad *Monism in the light of recent development of philosophy*, Ibid 1916-17 p. 95, et aussi *Aristotelian Society, Supplementary volume II, papers read at the joint session, July 1919, p. 109-158.*

Dans des ouvrages et articles récents, le mot Pluralistic est employé dans un sens extrêmement large : « conception pluralistique ou démocratique de l'Etat », Leighton, *The field of philosophy*, Columbus, 1919 p. 159. *The Pluralistic State*, article de Laski, *Philos. Review* 1919, p. 563-575. — *Pluralistic Behaviour* article de Giddings. (Ici *pluralistic* devient synonyme de « social ») dans *The American Journal of Sociology* 1920, p. 385-404. *The Metaphysical Monist as sociological Pluralist*, communication de M. W. Calkins, résumée *Philosophical Review*, 1920 p. 167 (ici *pluralistic* devient synonyme d'individualiste).

LIVRE III

WILLIAM JAMES

SA VISION DE L'UNIVERS

William James est sans contredit le plus important des « pragmatistes pluralistes ». Au début on ne trouve dans ses œuvres, sur le problème de l'unité et de la diversité, que des idées « émises en passant » selon les expressions de M. Dickinson Miller. Mais déjà, avant 1900, celui-ci pouvait déclarer que les vues de James convergeaient, aux yeux de qui sait observer, vers une «vision du monde » aussi cohérente, aussi radicale, et aussi individuelle que n'importe laquelle des philosophies produites par le XIXe siècle (1). Cette métaphysique prit de plus en plus d'importance aux yeux des contemporains (2), et aux yeux de James lui-même (3).

Comment James fut-il amené vers cette théorie ? Pour lui une philosophie est une sorte de traduction de la façon de voir les choses, de la façon de raisonner, de la façon de sentir et finalement du tempérament. Une analyse de la façon concrète, particulière, dont James aime à voir les choses et les voit, nous fera déjà comprendre en partie son individualité philosophique.

James est naturellement un empiriste. Son maître Agassiz avait développé d'ailleurs en lui, quand il étudiait les sciences naturelles, cette tendance à ne connaître que les faits : « Allez,

---

(1) Dickinson Miller *Philosophical Review*, 1899 p. 166.

(2) Albert Lefèvre *Philosophical Review*, 1900 p. 109.

(3) *Lettre à M. Flournoy*, 30 avril 1903 : « What I want to get at and let no interruption interfere is at last my *system* of tychistic and pluralistic Philosophy of pure experience », cité Flournoy, p. 47.

allez vers la nature, disait Agassiz; prenez les faits entre vos mains ». Il était l'ennemi de tous les « abstractionnistes ». Et James se rappelle qu'il citait bien souvent les vers où Goethe oppose à la théorie l'arbre vert et doré de la vie. Et la vie consistait pour Agassiz à voir des faits (1). Chauncey Wright « le grand empiriste de Harvard »(2), enseignait de même à James qu'il faut s'attacher avec amour aux faits tels qu'ils sont, qu'il faut voir la nature comme une suite de faits tout simples, « une construction et une destruction sans fin (3) ». Dans le mysticisme d'Emerson, comme dans les leçons d'Agassiz et dans l'empiririsme de Chauncey Wright, James retrouvait ce culte du fait : « Il faut marquer d'une pierre blanche, disait Emerson, le jour où nous avons le plus de perceptions (4) ». Et toutes ces idées, tous ces conseils ne faisaient que fortifier des tendances naturelles ; il n'y avait pas de fait, dit de lui son frère Henry James, qui ne lui apportât en tant que tel un certain plaisir.

Le pragmatiste a le culte du particulier. D'après le principe de Peirce même, ne faut-il pas éprouver les idées au contact de réalités particulières (5)? James a été attiré vers les idées pragmatistes, peut-être avant tout par le caractère nominaliste de la doctrine(6); « l'important, dit-il dans son discours de Berkeley est que l'expérience soit particulière, plutôt encore qu'active (7) »; il faut que l'idée vienne s'insérer dans la suite de l'expérience immédiate en un point particulier, au moment précis où une petite vague définie passe, de façon à confluer avec elle (8). L'attachement au particulier, aux percepts par opposition aux concepts, voilà la marque du philosophe moderne (9). Le monde est un monde de particuliers (10).

Que les absolutistes aillent célébrer le culte pervers de l'abstraction ; James se tournera vers ces pauvres faits particuliers

---

(1) James *Memories*, p. 12-14.

(2) James *Pragmatism*, p. 263.

(3) *Monist*, 19, p. 156, *Is Life worth living*, p. 20, reproduit *Will to believe*, p. 52.

(4) *Memories*, p. 21, note.

(5) Peirce *Revue Philosophique*, 1878 p. 46, 53.

(6) *Pragmatism*, p. 53. Voir aussi l'article sur Papini *Journal of philosophy*, 21 juin 1906, p. 338.

(7) *Journal of philosophy*, 8 décembre 1904, p. 674, *Revue de philosophie*, 1906, p. 467.

(8) *Journal*, 1905 p. 32.

(9) Pour l'idée du particulier voir *Religious Experience*, p. 217. *Pragmatism*, p. 69, 71-73, 77, 80, 92, 123, *Pluralistic Universe*, p. 330, 331. Lang *Journal*, 1907 p. 710.

(10) *Journal*, 1905, p. 40. *Radical Empiricism*, p. 120. Cf. *Pragmatism*, p. 113, 205, 230, 263, 280.

traités de confus, de miséreux, de malsains par l'absolutiste, « La connaissance qui mérite le plus d'être adorée, écrit-il au milieu de sa *Psychologie*, devrait être celle des choses les plus adorables ; et les choses de valeur sont toutes concrètes et particulières (1) ». Sans doute, pense James, les esprits abstraits ont leur place comme les esprits concrets dans le dessein universel, mais s'il s'agit de savoir lequel des deux types d'esprits se trouve le plus proche du type divin, la réponse ne fait aucun doute (2).

James s'approche des choses, il les regarde de près ; le moniste est celui qui, se plaçant loin au-dessus des choses, les voit se confondre les unes avec les autres ; pour le pluraliste, chacune a une existence distincte (3).

James aime à se sentir vivre au milieu des vies humaines finies, plongé dans un courant fini de sentiment, devant un monde d'expériences finies (4). Le pragmatisme conçu comme la considération des conséquences précises n'est que l'aboutissement logique de ce dont le pluralisme est l'aboutissement métaphysique (5). On comprend quel prix eut aux yeux de James l'enseignement de Renouvier.

Le souci du détail, la vision des choses « au pluriel » sont des expressions des mêmes tendances qui se réalisent à la fois dans le pragmatisme et dans le pluralisme. Le pragmatisme pour James est la lutte contre « l'idée de Vérité avec une majuscule, et au singulier ». Ce qu'il veut, ce sont les *choses* prises dans leur pluralité (6).

Comme le dit James dans son *Pragmatisme*, il y a un tempérament proprement empirique, épris des faits plutôt que des principes, des parties plutôt que de l'ensemble et qui veut voir les faits non nettoyés, selon son expression, les faits bruts (7).

Dans les *Problems of philosophy*, cette idée de la particularité est encore plus visible que dans les ouvrages précédents. James établit une identité entre l'idée de particulier et l'idée de

---

(1) *Psychology*, tome I p. 479, *Briefer Course*, p. 242, 243.

(2) *Memories*, p. 15.

(3) Voir Dickinson Miller *Journal*, 1910 p. 659.

(4) *Pragmatism*, p. 20., *Journal*, 19 janvier 1905, p. 32.

(5) *Journal*, 19 Janvier 1905, p. 40. *Radical Empiricism*, p. 120. Voir sur l'idée du défini dans le pragmatisme *Pragm.*, p. 50, *Journal*, 1908 p. 179, *Philosophical Review*, 1908, p. 6, 16, 18.

(6) Sur l'idée du *détail* dans le pragmatisme, voir *Mind*, 1905 p. 192, *Journal*, 1908 p. 180, *Pragmatism*, p. 241. Pour l'idée du *pluriel* dans le pragmatisme, voir *Pragmatism*, p. 67, 248, 232, 240, *Mind*, 1905 p. 192. *Philosophical Review*, 1908 p. 6, 14.

(7) *Pragmatism*, p. 70, 80, *Problems*, p. 35.

parties ; l'empirisme est pour lui essentiellement une philosophie du fragmentaire, du parsemé, de la mosaïque (1).

Et la vision de chacune des parties de l'univers ne peut pas être évoquée par des mots ou des images empruntées aux autres parties ; elle est ce qu'elle est, uniquement. On ne peut pas définir par des mots généraux les qualités de nos sensations comme l'épaisseur ou la spatialité ni les qualités de notre esprit comme la spontanéité. Le sens du particulier est le sens du spécifique (2).

Le monde peuplé de choses particulières, concrètes, définies, vues dans leur détail, en toutes leurs différences, sera comme un fourré touffu, un monde surabondant. Il faut insister sur le fait que l'amour du détail est toujours accompagné chez James d'un respect de la totalité concrète. Le concret n'est pas seulement le fait considéré dans sa particularité, il est aussi le fait considéré dans sa totalité. Le fait est irréductible à la fois parce qu'il est une totalité et une particularité, et finalement les deux caractères s'impliquent l'un l'autre. Les empiristes, tels que Hume d'un côté, les intellectualistes de l'autre isolent un de ces caractères ; dans sa vision concrète James les unit au contraire profondément. Il y a pour lui des blocs de durées, des épaisseurs spatiales, des sensations irréductibles. « Ce monde-là, dit un de ses amis, ne peut pas être arrangé et lié en un système aussi clair qu'il le pourrait s'il était fait d'unités plus petites » (3). Le sentiment des totalités concrètes est la négation de l'idée d'un tout abstrait.

Pour James les sensations sont quelque chose d'étendu dans l'espace ; et l'âme humaine est d'une certaine façon corporelle elle-même ; James psychologue n'a pas seulement le sens de l'âme ; il a le sens du corps (4). Et non seulement les sensations mais toutes les choses ont une épaisseur. L'absolutisme se contente d'idées *minces*. Pour l'empirisme classique, pour celui de Hume, de Berkeley, pourtant déjà si concret, les faits n'ont qu'un côté ; on ne peut en faire le tour, c'est une philosophie plane ; ici nous avons au contraire une philosophie dans l'espace ; les faits sont des solides. James s'attache naturellement, instinctivement à préserver, suivant l'une de ses expressions, l'intégrité de la perception (5). Un véritable instinct, a-t-on dit, le

---

(1) *Pragmatism*, p. 198, *Problems*, p. 170, Dewey *Journal*, 1910, p. 506.
(2) Dickinson Miller *Journal*, 1910 p. 655-657.
(3) Dickinson Miller *Journal*, 1910 p. 659.
(4) Ibid, p. 651.
(5) *Will to believe*, p. 66.

pousse vers le concret (1). « Avoir les yeux fixés sur le courant des concrets », « se cramponner au caractère concret des choses », c'est un de ses soucis essentiels (2). Il est sans cesse à la recherche d'expressions qui rendent de mieux en mieux cette avidité du concret ; il cherche la plénitude, la densité (3). Et comme le pragmatisme est le développement épistémologique de cette façon de voir concrète, le pluralisme en est le développement métaphysique (4).

William James, en même temps qu'il a l'imagination précise du savant, a l'imagination colorée du peintre. N'avait-il pas pensé à être peintre avant d'être physiologiste (5) ? Du peintre comme du physiologiste il a le sens du réel (6). Mais avant tout il possède ce qu'on pourrait appeler l'imagination du psychologue. M. Dickinson Miller a insisté à juste titre sur ce fait : la philosophie de James, c'est, selon lui, l'œuvre de quelqu'un qui a, avant tout, « le sens de notre façon réelle de sentir ; il ne peut pas tolérer que la philosophie ne tienne pas compte de la sensation même que nous avons de la vie ». Que la conscience est ce qu'elle nous paraît, voilà ce que James maintient avant tout. De là vient la différence essentielle entre la psychologie et les autres sciences (7). La vérité dans la conscience est apparence et l'apparence vérité. Pour savoir ce que sont les choses ou les idées, le plus sûr moyen n'est pas de les dépouiller de toutes leurs qualités et de chercher ce qu'elles sont en elles-mêmes ; il faut bien plutôt regarder l'aspect sous lequel elles nous apparaissent ; ce que les choses sont pour nous, en tant que connues par nous, voilà ce qui est important. Il faut prendre les choses pour ce qu'elles nous apparaissent dans la connaissance que nous en avons, avec leur caractère fini, avec leur caractère actif, et nous serons ainsi amenés à la fois au pragmatisme et au pluralisme. La réhabilitation de l'apparence c'est ainsi que nous nommerions de ce point de vue le pragmatisme et le pluralisme. En fait les mots comme « *to seem* », « *the appearance* » ne veulent pas du tout dire pour James, la plupart du temps : illusion, mais : réalité véritable. « Ces desseins partiels

---

(1) Voir *Harvard Magazine*, 1907, Dewey *Journal*, 1908, p. 99.

(2) *Pragmatism*, p. 68. Voir *Pragmatism*, p. 51, 71-73, 80, *Mind*, 1905 p. 191, 192, 197, *Journal*, 1908 p. 179, 180. Voir Pratt *Journal*, 1908 p. 125, 127.

(3) *Hibbert Journal*, 1908 p. 724, 726, 727, 1909 p. 294, *Monist*, 19. p. 156. *Problems* p. 109, 110, *Journal*, 1908 181, *Philosophical Review*, 1908, p. 1, sqq.

(4) Volr James *Pragmatism*, p. 236.

(5) Dickinson Miller *Journal*, 1910, p. 654.

(6) Dewey *Journal*, 1910, p. 506. H. James, *A Small Boy*, p. 217 : he sits drawing and drawing.

(7) Dickinson Miller *Journal*, 1910 p. 646-654.

semblent se dérouler à la suite et à côté les uns des autres », « l'apparence des choses est pluralistique » (1), pour lui cela signifie qu'il en est ainsi en réalité. Et la critique qu'il fera des idées, par exemple de l'idée d'unité, sera une critique avant tout psychologique. C'est en étudiant ce que l'idée d'unité signifie pour nous, que nous arrivons à y découvrir plusieurs idées différentes (2).

M. Bergson nous dit que les idées de tout vrai philosophe se rattachent toutes à une vision très simple, rayonnent à partir d'un point unique. Cette vision simple, chez James, est sans doute primitivement de nature psychologique : « D'un côté l'environnement, une présence qui ne tolère que ce qui se conforme à elle, et ne cède que peu à peu et malgré elle, à l'effort moral, de l'autre côté l'homme, qui, une fois qu'il a trouvé le moyen de vivre en bons termes avec cet environnement, s'aperçoit qu'il est une mine inépuisable de possibilités...» Par des coups répétés, par des choix successifs, lentement « il a fait surgir de cet environnement, comme un sculpteur, le monde dans lequel il vit (3) ».

James s'attache donc à la façon dont les choses nous apparaissent, à la façon dont nous les sentons. De là son souci de leur garder leur atmosphère propre (4). De là encore cette volonté qu'à nos idées correspondent des réalités ; ce sens ontologique pourrait-on dire. Pour James, toute théorie du monde extérieur qui annihile l'idée d'extériorité, sera nécessairement inadéquate. Une idée primitive est plus qu'une idée, elle est une idée et en même temps une existence.

De là aussi ce sentiment qu'il a de la valeur infinie de chaque homme. De même qu'Emerson, de même que Whitman, il a le sentiment de la profondeur infinie de l'individualité ; il veut parler non pas à la raison abstraite qui est en l'homme, mais à l'homme lui-même, au compagnon, ou comme disait Whitman, au camarade ; il s'approche de lui et ce n'est pas un philosophe qui parle à l'intelligence, mais un camarade qui parle à un camarade (5).

Et dans ce monde, il n'y a pas de hiérarchie immuable ; chaque être a une égale importance ; chaque chose est sur le même rang. On a dit en ce sens qu'il y avait un certain manque de perspective dans la vision de James. La philosophie du particu-

(1) James *Problems*, p. 131.
(2) *Problems*, p. 132.
(3) Perry *Tendencies*, p. 375.
(4) Dickinson Miller *Journal*, 1910 p. 646.
(5) Ibid., p. 662.

lier est une philosophie démocratique (1). Et n'est-ce pas la voix du « sens commun démocratique » que James veut écouter et ne veut-il pas voir le monde comme il se voit à première vue (2)?

L'esprit empirique comme le sens commun sera caractérisé par une certaine réserve dans la déduction des conséquences d'une théorie acceptée, par une certaine faculté de se retenir, de ne pas se laisser aller, de s'opposer à l'envahissement du champ de conscience par une théorie (3). L'empiriste sait être sceptique et douter de ses conclusions (4); il sait aussi s'empêcher de croire aux idées qui l'attirent. Au début, James était séduit par l'idée d'unité et de simplicité, comme son père l'avait été. Mais il résiste à cette idée, il sait l'affirmer d'une façon et la nier d'une autre (5). Le sens commun tempérant (6) ne nous donne-t-il pas des leçons de réserve ? Ne voit-il pas les choses partiellement jointes et partiellement disjointes (7), partiellement sauvées et partiellement perdues (8) ?

Et d'autre part, il ne faut pas être trop strict dans sa philosophie, il faut que parfois les liens entre les idées soient plus ou moins lâches ; de ce point de vue, le pragmatisme de James est une sorte d'anarchisme intellectuel (9), une philosophie non-critique, comme l'a dit Carus, une manière lâche de philosopher (10).

De même le philosophe pourra se permettre de rêver, à côté, au dessus des réalités présentes, un autre monde, d'autres mondes, pourvu qu'ils soient les plus concrets, les plus définis possible (11). Et cette idée prend une place de plus en plus importante dans la philosophie de James.

Grâce à cette vision des choses, chaque moment nous apparaîtra comme un univers nouveau ; il y aura quelque chose d'original, de jeune dans la nature ; nous serons revenus à la contemplation ingénue des choses, à la première apparence du monde.

Mais si nous nous contentions de noter ces caractères de la

---

(1) H. M. Kallen *Journal*, 1911, p. 623.
(2) *Religious Experience*, p. 122. *Will to believe*, p. VIII. *Mind*, 1882, p. 90.
(3) *Pragmatism*, p. 149.
(4) *Problems*, p. 36.
(5) Ex. *Critique philosophique*, 1879 (2) p. 86, 73; 1882 (2) p. 137. Voir certains passages du *Sentiment of Rationality* (apud *Will to believe*), où James insiste sur le rôle de la cohérence et de la familiarité.
(6) *Journal*, 1904, 8 décembre, 683-685.
(7) *Pragmatism*, p. 161.
(8) *Religious Experience*, p. 526.
(9) *Mind*, 1905 p. 117. Cf. *Pragmatism*, p. 259.
(10) Carus *Monist*, 1908 p. 359.
(11) *Mind*, 1884 p. 285.

pensée de James nous ne verrions pas encore toutes les raisons profondes qui l'ont poussé vers le pluralisme. Il faut voir ce qui pour James constitue le fond même du tempérament pluraliste. Il a dit que ce qui divise les philosophes en « partisans et en adversaires de la possibilité » ce sont des croyances différentes, ce qu'il appelle des postulats de la rationalité. « Ce qui fait de nous des monistes ou des pluralistes, des déterministes ou des indéterministes, c'est toujours au fond quelque réaction sentimentale » (1). Dès 1882, il voit que deux « dispositions mentales » s'opposent en philosophie. D'un côté ceux qui se contentent d'une conception passive des choses, qui sont comme il nous dit « bons seulement ponr le beau temps ». Et de l'autre les tempéraments forts (2). Il s'est attaché à noter en termes de plus en plus nets les oppositions de ces deux tempéraments. Il oppose l'homme tendu et énergique et l'homme nonchalant (3). Ou bien encore dans les *Variétés de l'Expérience religieuse*, les croyances philosophiques saines et les croyances philosophiques malsaines (4). Cette idée de la santé mentale reparaît encore par instants dans le *Pragmatisme* (5). Mais ici c'est surtout entre l'homme à l'esprit dur et l'homme à l'esprit tendre que le dilemme se pose. James se plait comme on l'a dit aux contrastes violents ; de Renouvier peut-être, il a appris à poser ces dilemmes. C'est, dit-il, entre l'homme à l'esprit dur, empiriste, irréligieux, matérialiste, pessimiste, fataliste, pluraliste et sceptique d'un côté et de l'autre l'homme à l'esprit tendre que le combat est engagé (6).

James n'adopte pas sans doute toutes les croyances de l'âme dure ; il semble souvent vouloir concilier les volontés des deux camps. Mais dans la plupart de ses ouvrages, sauf peut-être dans certains passages du *Pluralistic Universe*, il se sent attiré sinon par toutes les idées de l'âme dure, du moins, par la façon dont elle sait les accepter. Sans doute aussi les termes du dilemme posés par James sont trop simplifiés ; cet insurmontable désir d'échapper à la personnalité qui caractérise l'homme à l'âme dur, ce désir d'être submergé, de se perdre dans le flux des choses (7), ne nous fait-il pas voir en lui certaines

---

(1) *Critique philosophique*, 1884, tome II p. 278. *Will to believe*, p. 152.
(2) *Critique philosophique*, 1882 t. II p. 140, p. 153.
(3) *Will to believe*, p. 211.
(4) *Religious Experience*, p. 132.
(5) *Pragmatism*, p. 291.
(6) *Pragmatism*, p. 12. Cf. H. James *A Small Boy*, p. 271 : « I play with boys who curse and swear ».
(7) *Critique philosophique*, 1882, tome II p. 140. *Will to believe*, p. 90.

aspirations qui pourraient aussi bien caractériser ce que James appelle l'âme tendre, un besoin mystique du martyre ?

Quoiqu'il en soit, James sent en lui « une ancienne dureté de cœur » qui, dit-il, est un caractère ultime. C'est elle qui explique qu'il écrive une psychologie de tendances matérialistes, qu'il ait eu pour le mot même d'*âme* une répugnance profonde (1), qu'il soit toujours et avant tout un empiriste.

Les hommes à l'esprit dur se placent devant les faits (2). L'empirisme est avant tout une croyance sévère et difficile (3). « La philosophie de Hume fait cliqueter les faits les uns contre les autres aussi sèchement que des dés dans un cornet (4). » Aucun fait n'aura de place privilégiée. L'esprit dur aime ce qui égalise, ce qui démocratise ; il est l'ennemi de toutes les aristocraties (5). Ainsi, d'une part, méthode ardue et difficile qui ne veut pas s'élever au-dessus des faits, qui veut seulement les prendre un à un, et les prendre tels qu'ils sont, et d'autre part, conception d'un monde constitué uniquement par des séries de faits, voilà ce qu'est l'empirisme de l'âme dure. Et il y a des moments où William James a vu dans cette conception pour laquelle l'existence est un fait brut dont il ne faut chercher aucune raison, la philosophie dernière (6).

Mais surtout il doit à cette dureté de l'âme ce qui fait proprement de lui un pluraliste, la joie devant les forces en lutte, l'amour de l'effort et de l'aventure, une certaine conception de Dieu, une certaine vision sombre et sévère du monde. C'est sans doute sous l'influence du calvinisme et du puritanisme (7), peut-être dans la tradition de Jonathan Edwards, qu'il apprit à concevoir une divinité transcendante agissant de façon arbitraire sur un monde radicalement mauvais dans quelques-unes de ses parties ; peut-être Cotton Mather lui apprit-il à croire à ce « surnaturalisme grossier » dont il fit une partie intégrante de sa philosophie (8).

Carlyle descendant d'une race puritaine, continua en le renouvelant, cet enseignement calviniste. James apprit à voir « cet étrange échafaudage, le monde sur la plate-forme duquel des arlequins dansent tous à la fois, où des hommes sont décapités,

---

(1) *Psychological Review*, 1895 p. 119.
(2) *Pragmatism*, p. 263. *Monist*, 1909 p. 156.
(3) Dewey *Journal*, VII, p. 506.
(4) *Problems*, p. 198.
(5) *Critique philosophique*, 1882 tome II p. 140. *Immortality*, p. 83.
(6) *Critique philosophique*, 1879 tome II p. 135.
(7) Voir *Will to believe*, p. 213 et 45, *Pragmatism*, p. 297. Woodbridge Riley *Journal*, 13 mai 1909, p. 263.
(8) Woodbridge Riley, p. 38, 41, 126.

mis en quartier. Spectacle bigarré, non sans son élément de terreur ». Mais, ajoutait Carlyle, et James le dira après lui, « nous le regardions en jeunes hommes courageux » (1). Avec Carlyle, James admire la vie apparaissant « en traits rouges d'inexprimable grandeur et aussi dans le noir des ténèbres » (2). Il le suit dans le grand « labyrinthe sombre où l'on trébuche au petit bonheur » (3). Partout autour de nous la nécessité (4), partout le fracas des collisions (5), partout la lutte tumultueuse du bien et du mal (6). Telle est l'existence et sa pompe « avec ses lamentations et ses jubilations, ses cloches d'église et ses cordes de potence, sa tragédie-farce, sa divinité-animalité, le Bedlam de la création (7). Tel est le train de l'artillerie céleste, tout flamboyant, tout tonnant, le train de la mystérieuse humanité qui passe en tonnerre et en flammes, toute une procession de grandeur allant à pas précipités, à travers l'abîme inconnu » (8).

En même temps qu'il faisait voir à James ce monde bariolé, ce monde d'aventure et de danger, Carlyle lui apprenait à sentir la profonde réalité de la durée, fondement sans cesse mouvant de ce monde déjà éblouissant et hallucinant par lui-même. « Tout notre être terrestre est fondé sur le Temps et bâti de Temps ; le Temps est son auteur » et les choses sont dans un flux continuel et sans repos (9). Le vêtement de l'Eternité se tisse sans cesse.

Si nous travaillons, peut-être avec l'aide du Temps pourrons-nous supprimer quelques-uns des carreaux noirs qui couvrent au moins la moitié de l'habit de l'arlequin cosmique ; combattons. « La victoire n'est possible que par la bataille » (10). Ayons sinon la victoire, au moins le sentiment du combat et la volonté de combattre jusqu'à la mort. Faisons effort (11), délivrons-nous, « Teufelsdrockh, trop lourdement chargé. Et cependant voilà que ses liens se relâchent ; un jour il lancera son fardeau loin de lui et se ruera libre en une seconde jeunesse » (12). La vie est toute entourée de nécessité et cependant sa signification n'est

(1) Carlyle *Sartor Resartus*, p. 81.
(2) Ibid., p. 88.
(3) Ibid., p. 127.
(4) Ibid., p. 163.
(5) Ibid., p. 167.
(6) Ibid., p. 167.
(7) Ibid., p. 167.
(8) Ibid., p. 184.
(9) Ibid., p. 89.
(10) Ibid., p. 88.
(11) Ibid., p. 127.
(12) Ibid., p. 126.

pas autre que liberté, force volontaire (1). Foulons Tophet sous nos pieds tandis qu'elle nous consume (2).

Carlyle insiste sur la large liberté qu'il y a dans le monde, sur la possibilité de choix, sur ce qu'il appelle le droit de vote de tous les éléments du monde (3).

On comprend que James se souvenant des leçons de *Sartor Resartus*, conscient de ce qu'il devait à Carlyle, se soit présenté d'abord presque comme un de ses disciples (4). De lui, comme beaucoup des jeunes gens de sa génération, il avait appris que l'action, la conduite, le travail, et non pas la seule connaissance sont les buts essentiels de la vie.

Browning enseignait aussi la lutte qui s'engendre sans cesse à nouveau pour que l'homme travaille, combatte et s'élève; et la valeur infinie du danger.

Les Américains surent tirer profit de ces doctrines d'efforts, nous l'avons vu. Emerson après Carlyle, mais de façon plus mystique et plus douce, exhorte au courage. Surtout James trouvait dans Whitman une vision de la lutte universelle, de la guerre plus longue et plus grande que toute guerre.

Enfin il découvrit dans un auteur à peu près inconnu, Blood, une union, une fusion entre le mysticisme et le pluralisme semblable à celle dont il rêvait. D'abord Hégélien, le tourbillon de pensée qui, comme le dit James, était dans l'âme de Blood, le chasse du hégélianisme. Il est avant tout un irrationaliste ; tandis que la raison est une équation « la nature, dit-il, est un excès ». « La nature est contingente, excessive et mystique essentiellement... Les choses sont étranges. Elles ont les formes des cactus... L'univers est sauvage, un gibier qui a l'odeur de l'aile du faucon. Le même ne revient que pour apporter du différent. Le cercle lent du tour du graveur ne gagne que de l'épaisseur d'un cheveu. Mais la différence se distribue sur la courbe tout entière, jamais exactement adéquate ». Ces formules nous montrent en Blood à la fois un réaliste et un mystique. Un réaliste puisqu'il n'y a pas pour lui de causes ou de raisons en dehors de « l'état présent et du fait donné ». Un mystique, car le fait est comme il le dit, un fait surnaturellement donné, « la nature entière n'est que prodige ». Blood croit en la volonté et en la raison, mais seulement en tant que réalisées mystiquement, en tant que vécues dans l'expérience.

---

(1) Ibid., p. 126.
(2) Ibid., p. 116.
(3) *Latter-Day Pamphlets*, p. 44.
(4) *Will to believe*, p. 173.

Et enfin cette philosophie est donc un volontarisme « De la poitrine de l'homme à sa langue et à son cerveau monte une libre et forte détermination. Et il crie de lui-même, et en dépit de toute sa nature et de tout son milieu : je veux. Ceci est le *Fiat* de Jupiter, la cause pure ; ceci est la raison, ceci seul pourra expliquer le monde à l'homme, si le monde peut lui être expliqué ».

Les choses ne doivent donc plus être pensées comme parties d'un système, mais comme faits, comme faits qui se déterminent eux-mêmes. Et ces faits sont disséminés dans l'espace et dans le temps. L'univers est un grand processus contingent.

D'où une sorte de scepticisme, mais de scepticisme courageux : « Le fait est que nous ne savons pas, mais quand nous disons que nous ne savons pas, nous ne devons pas le dire doucement et faiblement ; nous devons le dire avec confiance et satisfaction... la connaissance est et doit être toujours secondaire » (1).

Cette âpreté nouvelle dont parlait Whitman, et à laquelle pensait Blood, James la connait ; ce qu'il demande peut-être avant tout à la réalité, c'est « cet élément que tout homme fort accueille sans répugnance parce qu'il sent là un appel adressé à des puissances qui sont en lui : l'âpre et le dur, le ballottement de la vague, le souffle du nord (2). » Dans ses articles de 1882, James jouissait déjà de cette universelle tempête, de ce poème de l'océan, selon l'expression de Whitman (3). Mais il semble que c'était alors presque une attitude contemplative et esthétique. La vie lui apparaissait bien comme un drame, mais le philosophe se voyait plutôt au parterre que sur la scène ; il était « intéressé » par la pièce. « Plutôt baisser le rideau avant le dernier acte, afin de sauver d'un dénouement si étonnamment plat une histoire dont le commencement a été d'un si grand intérêt (4). » Pourtant déjà nous remarquons l'idée de puissances auxquelles nous devons résister, l'idée d'une lutte à laquelle nous devons prendre part ; il parle du « fait brut et grossier contre lequel il faut que nous réagissions ». Un nouveau sentiment va naître en lui, différent de ce sentiment matérialiste et mystique à la fois, par lequel l'individu voulait s'absorber au sein de forces qui ne sont pas individuelles, différent aussi du sentiment pluraliste et esthétique dont nous venons de

---

(1) Ces citations sont empruntées à James, *Memories*, p. 371.411 (ou *Hibbert Journal* 1910 p. 739 sqq). Cf. *Will to believe*, p. VIII.

(2) *Critique philosophique* 1882, tome II, p. 140.

(3) Whitman *Leaves of Grass*, p. 4.

(4) *Critique philosophique* 1882, tome II, p. 140, 311.

parler. Il faut que l'individu se dresse contre le fait lui-même; il faut que l'âme ne dise plus au flot qui l'entoure : « Monte, dusses-tu nous submerger » mais : « Monte, tu ne nous submergeras pas ». James nous dit qu'il ne renoncerait pas facilement à cet élément qui donne au monde extérieur « son style moral, son caractère expressif, pittoresque, l'élément de force et de vigueur, d'intensité, l'élément abrupt, l'élément dangereux (1). » « Le monde, avait dit Blood, a la sauvage senteur d'une aile de faucon (2) ; » « William James apprécie ce fumet qui donne à la vie tout son prix. Il se complait dans cette « bataille incessante des puissances de lumière avec les puissances de ténèbres » ; « l'héroïsme ici est réduit à sa chance, il ne doit compter que sur lui » ; et cependant par ci par là « il arrache la victoire à la mâchoire de la mort ». « De la sueur, de l'effort, la nature humaine tendue de toutes ses forces — sur la roue — et cependant échappant vivante, la nature humaine in extremis » (3) voilà ce qui met en joie l'homme à l'âme dure. Il aime « les vieilles hauteurs et les profondeurs et les clairs obscurs » (4). Les paysages trop calmes ne lui apportent que le dégoût ; il a devant eux le sentiment d'une nature apprivoisée, sans spontanéité, le sentiment « d'une innocuité atroce des choses ». « Laissez-moi prendre mes chances à nouveau dans la sauvagerie du monde extérieur, avec tous ses péchés, avec toutes ses souffrances ! C'est là, c'est là qu'il y a les hauteurs, là les profondeurs, les précipices, les idéaux à pic, les visions brillantes du terrible et de l'infini » (5).

Au fond de l'âme du pluraliste il y a un désir en quelque sorte contradictoire, désir d'une part de se sentir enserré, à demi écrasé par les forces contre lesquelles il lutte, forces qui nivellent, forces qui démocratisent (6) ; il veut avoir le sens des limites qu'il ne peut dépasser (7). Mais en même temps que ce désir d'être à l'étroit en quelque sorte dans l'univers, le pluraliste a horreur de ce qui est arrangé, ordonné et régulier. Il veut respirer librement, « avoir sa chance ; » il ne veut pas se

---

(1) *Talks to teachers* p. 271.
(2) *Will to Believe* p. IX.
(3) *Talks to teachers* p. 272. Voir Henry James *A Small Boy* p. 271 une parole de James enfant : « Je ne joue qu'avec des enfants qui savent ce que c'est que jouer. »
(4) *Talks to teachers* p. 273, *Will to Believe* p. 211. *Pluralistic universe* p. 45, voir Carus *Monist* 1909, p. 145.
(5) *Talks to teachers*, p. 270.
(6) *Critique philosophique*, 1882 (2) p. 140.
(7) *Mind*, 1882 p. 192. *Will to believe*, p. 271.
(8) *Critique philosophique*, 1882 t. II p. 166.

sentir vivre terre à terre, mais au milieu de perspectives aériennes (1). Sa philosophie laisse les fenêtres et les portes grand'ouvertes (2). Un pragmatiste radical, dit James, est une espèce d'anarchiste, un être qui vit sans règle, « à la va comme je te pousse » (3). Puisque les essences des choses sont disséminées dans le temps et dans l'espace, c'est dans leur dissémination et leurs vicissitudes qu'il faudra que l'homme avide de la plénitude même de la vie les saisisse (4).

Le paradis de James, sera le monde avec ses précipices ; ce qu'il veut, c'est vivre une vie intense et « extraire du jeu de la vie ses plus grandes possibilités d'excitation » (5). « Fils de l'homme, dit-il, en disciple de Carlyle, ne sois pas effrayé de la vie ; tiens-toi sur tes pieds » (6). Accepte l'offre de la nature (7), risque quelque chose dans le combat de la vie, risque quelque chose, ajoute-t-il, avec son maître Renouvier, dans la recherche de la vérité. « On peut observer chez les hommes d'une nature vaillante le désir de jouir d'une certaine somme d'incertitude dans leurs croyances philosophiques, exactement comme le risque sert d'aiguillon dans l'ordre matériel » (8).

Et le monde qu'il désire sera sans cesse changeant ; il s'impatiente devant un spectacle immobile. De là son amour des choses dans leur devenir et leur flux, de là sa vision de l'univers *sub specie temporis*, dans sa nouveauté incessante (9).

Il y aura donc une opposition absolue entre les tendances de cet esprit et celles d'un rationaliste. « L'esprit rationaliste est du type doctrinaire et autoritaire » ; « le « doit-être » est constamment sur ses lèvres » ; « la sangle de son univers doit être serrée » ; « dans le tonneau de Diogène, il voudrait que les cerceaux ne soient pas lâches et que les douves ne laissent pas percer le soleil » (10). Il est à la recherche d'un *inconcussum aliquid*, d'une certitude au sein de laquelle il puisse se reposer (11), à la recherche de la terre ferme ; il aime les architectures nobles sous un ciel calme (12). Il pense que le monde se conforme à ses

---

(1) *Article sur Spencer*, p 102. *Will to believe*, p. 326.
(2) *Problems*, p. 100.
(3) *Pragmatism*, p. 259.
(4) *Critique philosophique*, 1879 t. II p. 117. *Will to believe*, p. 69.
(5) *Will to believe* p. 213.
(6) *Critique philosophique* 1882, tome II, p. 139. *Will to believe*, p. 88. *Psychological Review* 1895, p. 294.
(7) *Pragmatism* p. 290, 291.
(8) *Critique philosophique* 1882, tome II, p. 145.
(9) Voir *Monist* 19, p. 156.
(10) *Pragmatism* p. 259, 260, *Pluralistic universe* p. 143.
(11) *Critique philosophique* 1882, tome II, p. 145.
(12) *Problems* p. 36. *Journal*, 1907, p. 547.

volontés : « ce qui doit exister existe sûrement ». Il est inutile de transformer les choses ; elles sont bonnes certainement au fond. Paresseux et finalement amoral, il donne procuration à l'absolu ; sans doute l'absolu ne fait rien ; mais il sanctionne tout.

Devant le monde mouvant du pluraliste, incessamment agité de vagues qui se croisent, le moniste éprouve une sorte de mal de mer ; ou encore : « Un ami me disait un jour que la pensée de mon univers le rendait malade comme la vue d'une masse de vers horriblement grouillante dans leur lit de charogne (1). » Mettez en présence, dit James dans le *Pragmatism*, cette idée de l'univers «lâche» et les idéalistes typiques ; ils auront devant elle à peu près le même sentiment qu'un fonctionnaire vieilli dans les bureaux de la censure russe aurait devant un régime de liberté de la presse, ou qu'une vieille maîtresse d'école devant l'orthographe simplifiée ; cette idée apparait aussi privée pour ainsi dire de colonne vertébrale, aussi vide de principes que l'opportunisme à un légitimiste français de l'ancienne manière ou à un fanatique du droit divin du peuple (2).

Toutefois malgré sa sympathie profonde pour tous ceux qui savent respecter les faits, pour ceux qui savent goûter l'amertume pessimiste, pour ceux qui savent douter, pour ceux même qui savent blasphémer ; pour tous ceux qui se ceignent du cilice du fatalisme, comme pour tous ceux qui vivent libres dans un monde qui se prête à leur activité créatrice, pour tous les esprits assez durs pour supporter d'être accablés, comme pour tous les esprits durs jusqu'à l'anarchie, James ne peut les suivre jusqu'au bout. D'abord, pragmatisme et « démocrate », il reconnaît que l'idée de l'absolu peut être utile, peut être nécessaire aux âmes faibles ; plus conséquent semble-t-il que Schiller, il admet qu'il faut à des tempéraments différents des philosophies différentes (3). Bien plus, dans d'assez nombreux passages, il présente sa philosophie comme une tentative de conciliation, comme un essai de médiation entre les deux races d'esprits. Et l'on a insisté sur cette sorte d'éclectisme sentimental dans la philosophie de James (4). Sur ce point, il y a une certaine contradiction entre le pragmatisme et le pluralisme, du moins le pluralisme de l'âme dure. Et enfin il y a chez lui certaines tendances qui ne semblent pas être celles de l'âme dure. Ne s'est-il pas attaché à critiquer sur bien des points, ce qu'il appelle la doctrine sensationnaliste ? N'y a-t-il pas chez lui

(1) *Critique philosophique* 1884, tome II, p. 357. *Will to believe* p. 177.
(2) *Pragmatism* p. 123, 260.
(3) *Critique philosophique* 1882, tome II, p. 139. *Journal* 1907, p. 547.
(4) *Pragmatism* p. 267, 301. Voir Woodbridge Riley *American philosophy*,

une certaine religion, un certain spiritualisme, un certain optimisme qui, s'il ne sont pas ceux des âmes faibles et tendres, ne sont pas néanmoins des croyances des hommes à l'âme dure? Et même, dans toutes ses œuvres, depuis le *Will to believe* jusqu'au *Pluralistic universe*, ne sentons-nous pas le besoin qu'a son âme de savoir qu'il y a au fond de l'univers des consciences qui sympathisent avec sa conscience (1). Ne retrouve-t-on pas ici la croyance qu'il avait eue d'abord qu'aux besoins de notre âme répondent des réalités dans l'univers? Déjà autrefois sans doute, durant les conversations qu'il avait eues avec son père, les rêveries de Swedenborg l'avaient attiré (2).

Le désir de l'homme est un moyen de découverte, nous dit-il dans le *Pluralistic universe*: la nature répond à l'appel de notre sensibilité. « C'est à ceux qui ont le désir le plus passionné que les choses se révèlent le plus vite. A une intelligence qui se contente de peu il est possible que ce qu'il y a de richesse dans l'univers reste toujours inconnu » (3).

James nous apparaît ici comme une âme sentimentale et mystique. Sans doute toujours ont persisté à l'arrière plan de son esprit les idées transcendantalistes et finalement swedenborgiennes de son père. Nous croyons cependant que ce mysticisme qui dans certains passages peut paraître aller dans un sens contraire à celui du pluralisme, ordinairement s'unit dans l'esprit de James d'une façon profonde au pluralisme. Et d'abord l'idée mystique prend souvent chez lui la forme du sentiment si intense chez les Coleridge, les Carlyle, les Emerson, de l'infinie profondeur des choses; chaque moment a une signification propre (4), chaque chose a une signification sans limite (5). Et malgré tous les efforts du langage et de l'intelligence les « sensations privées » restent incommensurables. Ce sentiment transcendantaliste de l'ineffabilité des choses n'est-il pas en même temps un sentiment pluraliste? Chaque chose apparait comme une sorte d'infinité, et toutes choses sont égales en cette infinité. James saura jouir du « sens de vie que tout moment apporte », de la plénitude même de la vie (6). Ce sens, ce culte du moment lui faisaient sentir l'inanité de toutes les doctrines qui prétendent réduire le monde à l'unité et connaître son secret (7). Nous retrouvons ici, traduits en termes de sentiment et de mysticisme

(1) Voir aussi *Mind*, 1882, p. 193. *Will to believe*, p. 280. *Mind*, 1884, p. 285 et une citation d'une lettre à M. Abauzit, Flournoy, p. 149.

(2) *Notes of a son*, p. 150.

(3) *Pluralistic Universe*, p. 176.

(4) *Talks to teachers*, p. 247, 254, 263.

(5) Ibid., p. 243, sqq., p. V.

(6) *Critique philosophique*, 1879, tome II, p. 117.

(7) *Monist*, 1909, p. 156.

l'amour du concret, du particulier que nous avions noté ; sous l'influence du transcendantalisme les théories nominalistes, si abstraites encore chez Mill, par exemple, prennent corps et vie. L'empirisme de James nous apparaît alors comme uni à un certain mysticisme. L'influence de Thomas Davidson et de sa doctrine « apeirothéiste » devait aussi aller dans le même sens.

D'une autre façon encore ce sentiment faisait de James un pluraliste. S'il est des souffrances infinies et si nous devons réaliser en nous les souffrances des autres (1), alors nous sentons que dans l'univers, le bien ne règne pas seul ; une âme réellement compatissante ne peut croire au monisme optimiste : les suicides que rapporte le livre de Morrison I. Swift devraient suffire à détourner l'homme moral de l'absolutisme (2).

Comme pour Emerson et pour Whitman, tout homme est pour James son prochain dans la souffrance et son camarade dans la lutte ; de même qu'il a le sens de l'épaisseur matérielle des choses, il a le sens de cette sorte de densité spirituelle qu'est une personnalité.

Et, sans doute, a-t-il hérité de son père, cette idée de la « camaraderie humaine », l'expression dit le romancier H. James en parlant de son père qui revenait le plus souvent dans sa bouche et sous sa plume (3). Th. Davidson, d'autre part, lui avait enseigné le culte de la personnalité, de l'âme.

Le pluralisme serait peut-être une variété de « l'expérience philosophique » ; et même, quoiqu'il se défende d'être arrivé à ses principes philosophiques en partant d'expériences mystiques (4), James semble bien à certains moments parler d'heures mystiques qu'il a vécues où dans le silence de la théorie il a senti battre la pulsation de l'être, où il a senti naître de nouvelles époques de sa pensée (5). C'est peut-être dans de tels moments que la conception pluraliste est apparue et s'est développée dans son esprit. La psychologie même de James est imprégnée pourrait-on dire de mysticisme, il n'est pas jusqu'à la certitude qui ne soit pour lui comme un sentiment, un sentiment de l'idée en contact avec la réalité, chaude de réalité. Empirisme et mysticisme s'unissent car cet appro-

---

(1) Cf. *Monist.* 1909, p. 156.

(2) James *Pragmatism*, p. 28 sqq.

(3) *Notes of a Son*, p. 156.

(4) Voir *Monist*, 1909 p. 19. *Talks to teachers*, p. 242. *Critique philosophique*, 1884 (2) p. 11, *Will to believe*, p. 141.

(5) *Memories*, p. 149. Voir sur certaines expériences mystiques de James *Journal*, 1910 p. 85, et sur sa position par rapport au mysticisme une lettre citée par Pratt, *Hibbert Journal*, vol. X p. 225-234, et Flournoy, p. 149 note.

fondissement de l'expérience, ce mystère senti dans l'expérience ne nous fait pas sortir de l'expérience même. Ainsi, plus encore que dans le transcendantalisme, le mystère qui dépasse les faits est cependant en un sens dans les faits eux-mêmes.

L'empirisme tel que le conçoit James apparaît même parfois comme une sorte de romantisme, comme la vision des faits dans leur caractère les plus étranges. La psychologie nouvelle, dit-il, est pleine de « monstres gothiques » et James montre bien cette union de l'empirisme et du romantisme quand il parle de « faits romantiques » (1); de même l'architecture gothique n'était-elle pas à la fois naturalisme et mysticisme ? On comprend les discussions qui avaient lieu entre William James et son frère Henry à propos de Delaroche et de Delacroix. Pour William James, Delacroix est « toujours et partout intéressant ». Il aimait dans *la Barque du Dante* cette beauté faite d'étrangeté ; et partout, dans les œuvres du peintre romantique, le sens de l'ineffable et plus spécialement de l'incalculable (2). Son frère insiste à plusieurs reprises sur l'amour qu'il avait des effets étranges ou incalculables des choses (3).

Sa philosophie est à la fois empirisme et mysticisme, à la fois empirisme et romantisme (4).

Ce n'est pas le sentiment de l'âme mystique, mais le plus souvent le sentiment de l'âme forte qui apparaît nettement dans la philosophie de James. Il faut que le philosophe ait une vision propre, dit James dans *A Pluralistic universe*. Ce qu'il y a peut-être dans l'esprit de James avant toute théorie sur la santé mentale, sur la dureté mentale, c'était une grande fresque : des ombres et des lumières éclatantes, des pics et des précipices, et des hommes qui luttent.

LA CRITIQUE DU MONISME ET L'EMPIRISME RADICAL

Le pluralisme se pose par opposition au monisme. La théorie pluraliste débute par une réfutation du monisme.

Sans doute James ne s'est pas opposé dès l'abord au monisme; quand il commença à philosopher, il aurait voulu que tout « phénomène séparé fut conçu comme fondamentalement iden-

(1) *Memories*, p. 153.
(2) Henry James *A Small boy*, p. 355.
(3) Henry James *Notes of a Son*, p. 115-118.
(4) Voir Carus *Monist*, 1909 p. 145, Dickinson Miller *Journal*, tome VII, p. 661. Cf. les études de M. Berthelot sur le *Romantisme utilitaire* et également Santayana *University of California Chronicle*, 1911 p. 375.

tique avec tout autre phénomène ». Il voulait éprouver l'existence d'une sorte d'homogénéité fondamentale de l'univers » ; il cherchait une sorte d'opium philosophique, une méthode sentimentale et mystique universelle, par laquelle nous pourrions satisfaire nos besoins intellectuels et moraux et toute l'attente de notre âme. Il ne pensait pas alors qu'un jour viendrait où il s'efforcerait précisément de résister aux besoins de l'esprit, où il tendrait à accepter une philosophie inacceptable à première vue, où il comprendrait que l'essence de la vie morale ce n'est pas de « se sentir en conformité avec ce que le grand Tout demande » (1). Il n'était pas insensible à l'influence hégélienne qui au fond se fit toujours plus ou moins sentir dans son esprit.

Mais déjà il voit qu'il peut se produire une hypertrophie maladive du sens de l'unité ; il sait contenir son aspiration vers l'unité dans de justes limites en laissant hors d'elle « les sensations incommensurables » et les principes, monades ou atomes qu'il concevait à ce moment comme nécessaires à la déduction du monde concret (2).

Ce n'est que peu à peu que toute doctrine moniste lui apparut comme dangereuse et condamnable. Dans le *Dilemme du Déterminisme* publié en 1884, James montre les incompatibilités qui existent entre l'action et l'idée d'unité ; dans le discours de Berkeley, il fait l'application de sa méthode logique au problème de l'unité. Dans la plupart de ses ouvrages on trouve disséminées des critiques adressées aux théories monistes.

Il n'a pas eu pour l'absolutisme, le mépris qu'a montré Schiller ; il sait qu'il fut une réaction salutaire contre le sec athéisme de certains représentants de l'école associationniste, qu'il fut soucieux d'envelopper les faits dans des harmonies plus larges (3). Mais il voit en lui de plus en plus une philosophie trop simpliste : « une conception simple, dit-il, n'est l'équivalent du monde qu'au degré seulement où le monde est simple » (4) ; et la vie, la nature est surabondante, naturellement gaspillée.

Le pluralisme est pour James l'exemple le plus remarquable, l'exemple de choix sur lequel on peut voir le mieux la nature de cette méthode qui prend l'idée d'unité telle qu'elle apparaît dans notre conscience et qui cherche quels résultats définis elle peut avoir dans notre expérience ; dans le *Discours de*

(1) *Critique philosophique*, 1879 tome II p. 73, 81, 86, 134, 1882 tome II, p. 133-138. *Will to believe*, p. 64 sqq.

(2) *Critique philosophique*, 1879 tome II p. 115. *Will to believe*, p. 68.

(3) Ibid., 1881 tome II p. 406, *Will to believe*, p. 128.

(4) Ibid., 1879 tome II p. 117.

Berkeley et dans le *Pragmatisme*, James reprend à peu près dans les mêmes termes, la critique de l'idée d'unité et présente cette critique comme l'exemple le plus clair de la façon dont il faut déterminer pragmatiquement les concepts.

La méthode que James emploie pour dissocier l'idée d'unité — et la dissociation de cette idée est sa destruction — est une méthode positive, psychologique, particulière, pratique. Nous devons étudier les apparences d'unités, les apparences de diversités qui sont dans le monde tel qu'il se présente à notre esprit. Le monde aura juste autant d'unités, juste autant de diversités que nous en constaterons. La méthode sera donc avant tout une méthode d'expérience et de réserve (1).

C'est ainsi seulement que nous pourrons rendre nos idées claires, et c'est là le but essentiel que se propose, comme le disait Peirce, la méthode pragmatique ; il ne faudra pas se contenter de répéter le nombre un ou le nombre deux ou tel autre nombre, il faudra voir les différentes façons d'agir de ces nombres dans un milieu concret (2). On se demandera quelle est la théorie qui suggère le plus de détails, qui met en œuvre le plus d'activités définies. On voudra savoir, non seulement si le monde est composé d'un ou de plusieurs éléments, mais où se trouvent ces éléments, de quel point de vue précis la diversité apparaît, de quel point de vue l'unité. Ce n'est pas une question d'origine que l'on se posera, on essaiera seulement de déterminer des relations (3).

Par cette méthode, les définitions des idées elles-mêmes seront transformées ; par exemple, on définira l'unité d'un objet en termes pratiques par la possibilité de passer d'une façon continue d'un point à un autre point de cet objet (4).

On sera donc amené à voir non l'unité dans son unité, mais si l'on peut dire dans sa diversité, à réaliser intellectuellement d'une façon particulière chaque unité particulière.

Le pragmatisme apparaît ici comme une façon « purement intellectuelle » de traiter le problème de l'un et du multiple. James dénonce la sentimentalité du moniste qui cherche à tout prix l'unité ; sans doute, le mot d'unité a une valeur émotionnelle et c'est là une valeur importante du point de vue du pragmatisme ; mais James veut en déterminer d'abord ici la

---

(1) *Pragmatism*, p. 130-148, 160, 161.

(2) *Journal*, 1904 p. 684, 685.

(3) *Mind*, 1882 p. 197. *Will to believe*, p. 283. *Journal*, 1904 p. 684, 685, 1905 p. 36. *Philosophical Review*, 1908 p. 15, *Essays in Radical Empiricism*, p. 110, 111.

(4) *Journal*, 1904 p. 684, 685.

valeur purement intellectuelle, il veut voir de quelle façon l'on peut se représenter clairement l'unité. Ici nous nous trouvons donc en présence non pas d'un James mystique, ni même d'un James qui aurait une conception éthique du pragmatisme, mais d'un James presque intellectualiste (1).

Cependant, les conséquences morales de l'idée doivent avoir un rôle et alors le pragmatisme nous apparaît avec tous ses caractères. C'est qu'il ne faut pas avoir les yeux constamment levés vers les principes, mais abaissés vers leurs conséquences ou dirigés vers leur action. La philosophie doit être, selon une expression souvent employée par Dewey et ses disciples, essentiellement « prospective ». Les problèmes tournent alors sur leurs gonds, comme dit James (2). Il s'appuie donc sur des postulats moraux, et l'on a pu parler en ce sens du caractère moral de sa méthode (3). Il faut avant tout que le monde de la volonté, le monde des réalités morales, le monde de l'individu, ne soit pas un monde illusoire (4).

C'est ainsi seulement d'ailleurs, en tenant compte des réalités de la nature et des réalités de la morale que l'on retrouvera les données du sens commun (5). Le sens commun cherche les solutions les plus économiques en même temps que celles qui laissent le plus de place à l'action libre (6).

Chaque fois qu'il s'agira de résoudre un problème, James tâchera d'observer les faits, de distinguer, de diviser les termes, de voir les conséquences dans un milieu concret, de tenir compte des besoins concrets de la volonté humaine. Sa méthode est à la fois celle d'un psychologue pour qui la réalité et l'apparence s'unissent dans l'esprit, celle d'un esprit pratique qui veut chercher les conséquences des idées dans les faits, celle d'un penseur qui veut critiquer les idées telles qu'elles sont en elles-mêmes. Empiriste, intellectualiste et pragmatiste, psychologique et scientifique, à l'aide des études convergentes de l'expérience psychologique, des idées claires, des plans d'action pratiques, des faits précis, des besoins profonds, elle veut rejoindre les données primitives du sens commun.

Il n'y a rien derrière ou dessous l'expérience que l'expérience

---

(1) Sur cet intellectualisme pragmatiste, voir *Religious Experience*, p. 525. *Journal*, 1904, p. 684, 685. *Pragmatism*, p. 150-156, 159. *Pluralistic Universe*, p. 52.

(2) *Pragmatism*, p. 122.

(3) James Seth, p. 350.

(4) Dickinson Miller *Philosophical Review* 1899, p. 169.

(5) Sur les rapports du sens commun et du pragmatisme, *Will to believe*, p. VIII. *Critique philosophique*, 1884 (2) p. 277. *Religious Experience*, p. 526. *Pragmatism*, p. 161.

(6) *Journal* 1905, p. 116 sqq., *Essays in Radical Empiricism*, p. 199 sqq.

elle-même ; l'expérience se détache sur elle-même, se fonde sur elle-même, se contient elle-même et ne s'appuie sur rien. C'est en partant de cette conception que l'on peut comprendre la critique de l'unité telle que James la formule. Il nous faut donc étudier ce qu'est l'empirisme radical, ce qu'est cette philosophie qu'il définit comme « une philosophie de l'identité sous une forme pluralistique ».

Regardons simplement le réel, ce flux originel qui n'a pas encore été conceptualisé par notre réflexion. Ce monde réel, le monde des choses solides est en même temps le monde de notre esprit ; un réalisme extrême est finalement identique à l'extrême idéalisme, et on a nommé avec raison le réalisme de James un idéalisme empirique (1). Et ce ne sont pas seulement les critiques de James qui ont employé à propos de cette conception où la pensée et l'être se confondent dans l'expérience pure le mot de : monisme (2), c'est James lui-même : « ce sera un monisme si vous voulez, mais un monisme tout-à-fait rudimentaire » (3)

Cette unité recouvre une multiplicité et l'empirisme radical qui apparaît d'abord comme l'affirmation de l'identité entre la pensée et l'être apparaît aussi comme l'affirmation d'une multiplicité essentielle. Le monde est si divers que l'on ne peut même pas dire qu'il soit entièrement divers, qu'il soit uniquement multiple, discontinu, hétérogène, il s'y trouve ça et là des courants continus, des blocs homogènes, des unités.

C'est là une philosophie empiriste, d'après James, parce que les parties pour elle sont plus importantes que le tout, que le tout n'est que la somme des parties, que c'est « une philosophie de la mosaïque, une philosophie des faits au pluriel », des faits sans supports, sans substance autre qu'eux-mêmes ; tandis que le rationalisme tend à expliquer les parties par le tout, l'empirisme tend à expliquer le tout par les parties ; il voit l'univers distributivement et non pas collectivement. Mais James ajoute que c'est un empirisme radical parce qu'il prête attention, non pas seulement aux faits, mais aussi aux relations entre les faits (4). Cet empirisme ne pose pas le dilemme entre une unité absolue et une diversité absolue. Pour lui il y a une certaine

---

(1) Boodin *Journal*, 1907 p. 583. Calkins *Journal*, 1907 p. 677. Pitkin Ibid., p. 44. Thilly *Revue de métaphysique*, 1908 p. 626. Voir James *Psychological Review*, 1905 p. 106.

(2) Colvin *Monist*, 1906 p. 554.

(3) *Communication au Congrès de Psychologie*, p. 2, 8, 9 (*archives de psychologie* 1905, p. 9), *Essays in Radical Empiricism*, p. 226.

(4) On trouve une interprétation différente du mot " empirisme radical " dans *Will to believe*, préface : « Je l'appelle radical parce qu'il traite la doctrine monistique elle-même comme une hypothèse ».

unité et une certaine diversité qui ne sont pas incompatibles, bien plus, qui sont complémentaires. Ainsi par son idée de l'existence des relations (1) cet empirisme se distingue de celui de Hume par exemple. Les diverses expériences ne s'appuient sur rien, mais elles s'appuient les unes sur les autres et c'est là la raison pour laquelle la philosophie pluraliste conçoit la possibilité d'un compromis entre l'unité et la multiplicité. Ceux que James appelle les royalistes de la philosophie confondent tous leurs adversaires sous le titre général d'anarchistes. Mais pour le pluralisme, le monde n'est pas un amas d'incohérences comme l'est le monde des apparences pour certains disciples de Bradley. C'est en se faisant « varié », aussi flexible, aussi riche en ressources, « aussi malléable que la mère nature », en acceptant tout le réel, — démocratiquement — que l'empirisme peut être vraiment radical. Il ne faut donc pas croire que pour être pluraliste, il faille affirmer une multiplicité sans aucune unité. D'ailleurs, la moindre vibration d'indépendance, la moindre séparation entre les choses suffit pour ruiner l'édifice moniste. Le pluralisme de James s'éloigne autant du pluralisme absolu que du monisme absolu, mais en même temps James sait que le pluralisme est en un sens absolu par lui-même. Aussi peut-il insister sans danger sur la continuité, l'homogénéité de certains blocs d'expériences, aussi peut-il prendre l'unité des choses et leur variété telles qu'elles se présentent (2). Et il échappe ainsi à la nécessité de recourir à des abstractions et à des substances et d'une façon générale il échappe aux critiques qu'adressaient à l'empirisme Green et son école. Les relations entre les expériences sont aussi des expériences. Ce ne sont pas seulement les critiques de ces monistes qui perdent leur valeur, c'est leur théorie elle-même dans ce qu'elle a de positif; car elle était fondée sur l'affirmation que les relations ont une existence supérieure à celle des termes qu'elles relient, que les relations sont des universaux; dans l'empirisme radical, les relations ne sont pas moins temporaires, ne sont pas moins contingentes, ne sont pas moins particulières que les faits.

Ces relations sont elles-mêmes essentiellement diverses, elles vont de la simple simultanéité, du simple « avec », jusqu'à la ressemblance, jusqu'aux relations d'activité, enfin jusqu'aux relations entre états de conscience continus, jusqu'à l'absolue continuité du courant de conscience.

Ces relations sont si bien indépendantes les unes des autres que l'on peut imaginer un monde où il n'y aurait que des

(1) *Plur. Universe*, p. 280, et *Essays in Radical Empiricism*.
(2) *Journal of philos.*, 1904 p. 534, 536.

« avec » et rien d'autre, ou bien où il n'y aurait que des rapprochements dans l'espace et point de ressemblance. ou des ressemblances sans activité, ou des activités sans dessein, ou des desseins sans conscience. Et chacun de ces univers n'aurait-il pas son degré particulier d'unité et notre univers à nous ne se décompose-t-il pas en certaines parties dont les unes ont une sorte d'unité, les autres une autre ?

Si James admet dans son univers les relations, ce n'est donc pas du tout pour le rendre plus ordonné, c'est simplement pour le rendre plus conforme à la réalité. et la réalité est touffue, chaotique. Si bien que l'univers de James est plus touffu et plus chaotique que celui des anciens empiristes. Ces relations, ces connections s'embrouillent, s'effilochent, se nouent, se dénouent. On pourrait comparer, nous dit James, l'univers de l'empiriste radical à un de ces crânes humains desséchés, parures des huttes de Bornéo : « le crâne forme une sorte de noyau solide, mais d'innombrables ficelles, des cordes, des grains, des appendices de toutes sortes, accrochés, flottent autour de lui et ont l'air de n'avoir rien à faire les uns avec les autres, sauf qu'ils sont suspendus à ce crâne, qu'ils ont leurs terminaisons en ce crâne » (1).

La plupart du temps les relations ne semblent avoir entre elles rien de commun, sauf le fait qu'elles se trouvent ensemble. Sans doute il y a de grands réceptacles généraux, le temps, l'espace, le moi. Mais l'espace, en même temps qu'il unit, ne divise-t-il pas ? Puis chaque esprit apporte avec lui, selon l'expression de James, sa propre édition de l'espace. L'unité, la continuité à l'intérieur du moi paraissent parfaites. mais entre chaque conscience n'y a-t-il pas un abîme ? N'est-ce pas là le plus irréductible pluralisme, la plus parfaite insulation que nous puissions concevoir ? Partout le chemin vers l'unité est obstrué par des choses ou des idées spécifiques. « Les parties de l'univers sont comme tirées d'un pistolet — à bout portant, chacune s'affirme elle-même comme un simple fait que les autres faits n'ont pas le moins du monde appelé, qui pour autant que nous pouvons voir formerait sans eux un bien meilleur système. » Arbitraire, cahoté, discontinu, grouillant, embrouillé *(tangled)* bourbeux *(muddy)*, pénible, fragmentaire, ce sont quelques-uns des adjectifs par lesquels James essaye de qualifier son univers (2). Le monde a quelque chose de grossier et en même

(1) *Journal of philosophy*, 1904 p. 543.

(2) Par exemple *Pragmatism*, p. 21. *Mind*. 1882, p. 187.

L'empirisme radical se trouve exposé particulièrement dans les articles du *Journal of philosophy*, tome I 477-491, *533-543*, *561-570*, tome II *29-41*,

temps de heurté. Nous voyons partout se rompre les barrages qui feraient du fleuve un courant continu et, selon la métaphore technérienne se former des vagues qui se croisent en tumulte.

Et pourtant toujours, au milieu de cette multiplicité, une certaine unité se fait sentir, une unité à vrai dire qui, finalement n'apparaîtra pas comme une moindre confusion que cette multiplicité même, car elle consiste en ce fait que nous ne pouvons tenter d'isoler un phénomène sans que celui-ci résiste et montre qu'il est lié au reste de l'univers. Nous le voyons facilement en étudiant notre moi, mais il en est de même partout ; chaque partie est unie à ses voisines par une sorte d'« interfusion inextricable ». Nous disions que tout fragment de l'univers s'affirme comme indépendant de tous les autres ; en même temps, chacun s'affirme comme lié aux autres inextricablement.

Que sont ces relations elles-mêmes et quelle est la nature du lien qu'elles établissent entre les termes ? On n'a pas fait assez attention, pense James, à une certaine sorte de relations très communes dans notre expérience, celles précisément qui unissent les ornements du crâne du Dyak avec le crâne ; ces ornements forment un tout parce qu'ils se réfèrent tous, se rapportent tous au crâne. Il y a ainsi dans le monde une multitude de relations de « conterminosité », de confluence. Quand nous voyons des esprits qui connaissent une même chose, ou encore des choses qui ont une même chose entre elles, nous sommes en présence d'expériences de confluence. Dès lors, on peut comprendre comment notre conscience s'insère dans le monde extérieur de temps à autre, à des moments discontinus, comment il n'y a d'interactions entre elle et les autres consciences qu'à de certains moments discontinus aussi. Il peut y avoir toutes sortes de relations flottantes, variées, libres, entre les choses — contiguïté, ressemblance, simultanéité, proximité, superposition, intention, concomitance, pure addition ; et par là même nous nous rendons compte qu'il y a une grande

---

113-119, 176-182, 235-238, 281-287, tome III 29-41. Voir aussi 1907 p. 397, 398. (Les quatre articles cités en italique sont les plus importants). Reproduits dans *Essays in Radical Empiricism*.

Voir également *Critique philosophique*, 1879 tome II p. 78, 115, 1881 tome II p. 390. *Is Life worth living*, p. 24. *Mind*, 1882 p. 186-190, 192, 193, 196, 205. *Psychology*, tome I p. 226. *Psychology Briefer Course*, p. 153. *Human Immortality*, p. 55, 79, 119. *Mind*, 1903 p. 94, 1904 p. 364. *Communication au Congrès de Psychologie (Archives de psychologie)*, p. 6. *Psychological Review*, 1905, p. 16. *Psychological Bulletin*, tome I p. 2. *Pragmatism*, p. 21, 22, 137, 156, 160, 166, 244, 260. *Meaning of Truth*, p. XII sqq., *Will to believe*, préface. *Pluralistic Universe*, p. 280, 286, 325.

quantité, un grand taux de disconnexion dans le monde, comment son unité est souvent une sorte de concaténation, souvent une relation entre des variables indépendantes, dans les deux cas, une confluence partielle des choses.

Si l'on croit à cette indépendance, à cette fluidité des relations on est par là même en possession d'un nouvel argument contre les théories de Bradley : pourquoi donc croire qu'une chose en relation avec une autre soit éternellement en relation avec elle ? Il peut y avoir des déterminations extérieures qui se font et se défont, des relations momentanées. James arrive donc à une doctrine qui se rapprocherait de celle de G. E. Moore et de Russell. Il faut noter seulement que l'idée des relations extérieures implique pour lui d'une façon essentielle l'idée de l'existence du temps et le changement des relations est conçu par lui moins comme un déplacement mécanique d'universaux dans un domaine tout intellectuel à la façon des logiciens de Cambridge, que comme un va-et-vient dans la durée fluide (1).

Puisque les relations sont extérieures aux termes, ceux-ci peuvent avoir en même temps de multiples relations ; « ce pupitre que je frappe avec ma main frappe à son tour vos yeux »; une chose donnée est entourée de multiples relations ; partout le même est au milieu du différent (2). Si l'empirisme radical tend au pluralisme, c'est précisément parce que ces relations superficielles, momentanées, extrinsèques sont si nombreuses dans le monde.

Le monde pluraliste est un monde où certains phénomènes peuvent disparaître sans que d'autres, nous dit James dans les *Problems*, soient aucunement affectés par cette disparition ; c'est un monde où l'idée d'absence correspond à une réalité ; « le principe monistique, au contraire, implique que rien de ce qui est ne peut en aucune façon être absent de n'importe quoi d'autre qui existe » (3). Que certaines choses n'ont aucune relation avec certaines autres, tel est le principe qu'on pourrait nommer principe de l'absence. C'est ce principe qui rend, peut-on dire, la possibilité possible (4). Là où il y a totalité, dirait volontiers James, il ne peut y avoir possibilité.

On voit que la théorie des relations extérieures n'est autre chose au fond que l'affirmation même du réalisme et du pluralisme, identiques dans leur principe. « Le pluralisme considéré

---

(1) Sur l'idée des relations extérieures, voir *Journal*, tome I p. 561-570, 535 sqq., tome II p. 36-38. *Mind*, 1884 p. 281. *Pragmatism*, p. 87. *Pluralistic Universe*, p. 80. *Essays in Radical Empiricism*, p. 39-92, 92-123, 266.

(2) *Pluralistic Universe*, p. 269, 270.

(3) *Problems*, p. 144.

(4) *Pluralistic Universe*, p. 268, *Problems* p. 139.

pragmatiquement, est, dit William James, l'idée que les différentes parties de la réalité peuvent avoir entre elles des relations purement extérieures ». Et enfin, si vaste que soit l'être considéré, il a toujours un « en dehors ». Il n'y a pas d'être qui contienne tous les autres, il y a toujours quelque chose qui échappe, qui ne veut pas rentrer dans le système (1).

Pluralisme, réalisme, théorie pragmatiste de la connaissance, théorie de la possibilité, théorie du temps, les différentes conceptions de William James se trouvent liées à l'affirmation de l'extériorité des relations et c'est cette affirmation même qui permettra de transformer le réalisme statique qui se contente de dire que les relations sont extérieures en un réalisme du monde mouvant et changeant.

La science va-t-elle arriver à unifier ce monde qui nous paraît si multiple ? Mais dans le domaine même de la science, par les théories atomiques et cinétiques, reparaît la discontinuité primitive. D'ailleurs aucune théorie scientifique ne pourra dans le monde concret, nous faire passer d'une qualité, en tant que telle, à une autre qualité (2).

Passons de l'observation de la réalité et de l'observation de la science aux idées philosophiques. Ne partons plus des faits pour aller aux idées. Il va falloir employer pour analyser le contenu des idées et leur direction, la méthode à la fois pragmatiste et intellectualiste que nous avons définie. Nous abordons maintenant la critique proprement dite de l'idée d'unité : sous quels rapports, de quels points de vue dira-t on que le monde est un ?

Veut-on entendre par là que le monde est un puisqu'on lui donne le nom de monde, veut-on entendre par là une « unité de discours » ? Alors, le monde est un ; mais un chaos une fois qu'il a été nommé a tout autant de cette unité verbale qu'un cosmos. On arrête le pluraliste dès qu'il se met à parler : « l'univers, murmure-t-on ; il a dit : l'univers ». Sans doute, mais ce n'est là qu'une pure question de mot. Et cette unité s'applique-t-elle même, à proprement parler, au monde ? Non pas, mais à l'idée du monde ; précisons encore, à l'idée du monde en tant qu'opposée dans un esprit à l'idée d'autres mondes possibles.

Veut-on parler de façon déjà plus substantielle de ce qu'on pourrait appeler une unité de continuité ? Et sans doute, il y a des continuités ; et on peut même dire qu'il n'existe qu'une grande continuité ; même les choses que l'on choisit séparées par de longues distances sont finalement unies grâce à de multiples

(1) *Pluralistic Universe*, p. 321.
(2) *Critique philosophique*, 1879 t. II p. 113, 115.

influences. Mais si physiquement, il paraît qu'il y a continuité entre les parties de l'univers, il n'en est pas de même psychologiquement; pour aller d'un esprit au monde extérieur ou à d'autres esprits, il faut, d'après l'empiriste radical, s'y reprendre à plusieurs fois; il y a discontinuité; les esprits sont des mondes séparés, les durées senties par chacun d'eux sont essentiellement différentes; et le pragmatisme ne comble pas tout à fait l'hiatus qui est entre le sujet et l'objet.

Parlera-t-on d'unité d'influence? On pourra suivre beaucoup de ces lignes d'influence dans le monde de l'empirisme radical; les choses s'y déversent les unes dans les autres; et ces confluences sont des influences; James, malgré l'idée de l'extériorité des relations et le principe de l'absence, soutient ici qu'il y a comme une « participation » universelle des choses les unes aux autres.

Parmi ces lignes de confluence, James range « le fait de prendre connaissance des objets ». L'acte de connaissance est une sorte de rendez-vous entre le connaisseur et le connu. La connaissance est une participation, mais où l'idée est au niveau du sujet.

De même qu'il y a des systèmes de connaissance, il y a des systèmes de sentiment.

De même encore il y a des systèmes instrumentaux formés par l'agent et ce avec quoi il agit. Nous unifions le monde de cent façons, « par les systèmes coloniaux, postaux, les consulats, le commerce ». En choisissant bien les points intermédiaires, on peut aller d'un point à un autre du monde de façon continue. Mais pour peu que nous nous trompions de chemin, nous voilà arrêtés et l'immense taux de discontinuité qui est dans le monde apparaît.

Parlera-t-on, après l'unité d'influence, de l'unité causale? Espérera-t-on trouver en un fiat unique l'origine à partir de laquelle divergent, comme les branches multicolores d'un éventail, les multiples apparences? Mais pourquoi au commencement du monde ne concevrait-on pas une irréductible diversité?

Est-ce l'unité générique, l'unité d'homogénéité dont on veut nous entretenir? Ce serait peut-être là l'unité la plus grosse de conséquences, la plus intéressante pour un pragmatiste, car on serait autorisé, pense James, à employer une même méthode pour toutes les parties de l'univers et on obtiendrait les mêmes résultats toujours. Mais on ne peut unifier le monde de cette façon; on peut former certains groupes de phénomènes semblables; mais les groupes restent différents entre eux. Et si on rappelle à l'empiriste radical ce monisme élémentaire, ce réalisme-idéalisme dont il est parti, il répond que cette unité-là

n'est qu'une unité de confluence, de participation, ou peut-être seulement, bien que James ne le dise pas expressément, l'unité du fond par rapport à la multiplicité des personnages d'un tableau.

Si le philosophe porte ses regards non plus sur le passé, mais sur l'avenir et le sens du monde, il peut concevoir une unité de dessein. Mais les actes exécutés consciemment et volontairement sont rares dans notre expérience, improbables dans l'univers. De plus, nous assistons toujours à une lutte de volontés et de desseins contradictoires. Puis l'apparence même du mal dans l'univers nous fait repousser l'hypothèse d'une providence qui le guiderait d'une façon sûre et déterminée.

Enfin si, ne suivant plus la chaîne des évènements dans le passé, ne la continuant plus vers l'avenir, nous voulons embrasser le monde d'un seul coup d'œil, nous pouvons concevoir deux sortes d'unités : l'une esthétique, l'autre logique.

Le désir d'une unité « esthétique » ne trouve pas pleine satisfaction ; les choses ne racontent pas une histoire, mais plusieurs histoires qui se suivent ou se mêlent.

Quant au désir d'une unité logique, noétique, d'une unité du monde au sein de la conscience qui le connaît, dernier désir et le plus subtil de la métaphysique moniste qui demande seulement pour unifier le monde le regard de ce « connaisseur unique », il n'aboutit qu'à des contradictions et nous ne pouvons arriver à une unité noétique complète ; nous ne connaissons que des « connaisseurs » partiels d'une part et des objets particuliers d'autre part, dont les détails concrets s'évaporeraient s'ils étaient saisis dans une conscience universelle.

Cette analyse critique qui détruit le monisme en fragmentant l'idée d'unité, en mettant les fragments de l'idée en contact avec les expériences contre lesquelles maintenant ce qui reste d'elle se brise, on la retrouve plusieurs fois dans les œuvres de James ; il n'avait pas conçu tout d'abord les sortes d'unités les plus spirituelles, les plus raffinées (unité de dessein, unité esthétique), et l'unité noétique s'était présentée sous une forme beaucoup moins large dans le *Discours* de Berkeley que dans le *Pragmatism*. Dans les *Problems* la discussion prend un aspect un peu différent et repose d'abord sur une distinction entre les diverses sortes de monisme (1). Mais dans leur ensemble, ces

(1) Cette discussion de l'idée d'unité se trouve surtout *Pragmatism*, p. 133-148. Voir aussi *Journal*, 1904 p. 533. *Mind*, 1882 p. 204 et 205. *Essays in Radical Empiricism*, p. 39 sqq., 190 sqq. *Problems*, chapitre VIII. *Pluralistic Universe*, p. 287.

analyses critiques présentent les mêmes caractères, elles se rattachent à la même tendance empiriste qui subsiste également dans les *Problems* sous un changement plus profond : tandis qu'auparavant James combattait le monisme presque en intellectualiste, ici comme dans le *Pluralistic Universe* il se sert des armes que lui donne l'anti-intellectualisme et il semble même qu'il s'oppose au monisme non pas tant parce qu'il est une doctrine de l'unité que parce qu'il lui semble alors une doctrine de l'intelligence.

James critique l'idée de totalité comme il critique l'idée d'unité. L'idée de *tout* peut être prise soit dans un sens matériel, soit dans un sens spirituel. Si elle est prise dans un sens matériel, elle ne répond en réalité à rien, car dans le monde physique il n'y a pas de totalité ; il n'y a que des éléments, ce sont nos sens, c'est notre esprit seul qui constituent des touts. Et d'autre part, si on prend l'idée de totalité dans un sens spirituel, alors le tout apparaît comme différent des parties, comme produit par la réaction d'un témoin plus élevé sur des éléments. Ainsi d'un côté nous sommes en présence de l'empirisme ; de l'autre du théisme, mais nulle part une conception panthéiste et absolutiste ne s'impose (1).

Admettons un instant l'idée des absolutistes. Dira-t-on que nos vérités, nos erreurs, le mal et le bien existent et se concilient, transposés, dans l'absolu ? Mais il n'en est pas moins vrai qu'il existe un point de vue, notre point de vue particulier, d'où l'erreur s'oppose à la vérité, d'où le mal s'oppose au bien. Par conséquent, il faudrait dire que chaque erreur, chaque mauvaise action d'une part est dans l'absolu et apparaît comme un certain degré de bien ou de vérité ; et que d'autre part, chacune est en nous et apparaît ici comme mal et comme erreur. Mais alors si c'est l'absolu qui me considère, j'apparais avec tout le reste de l'univers dans le champ de sa connaissance parfaite ; si c'est moi qui me considère j'apparais séparé, j'apparais avec tous mes besoins et tous mes défauts dans le champ de mon ignorance relative. Et cette ignorance, et cette connaissance ne sont pas sans conséquences dans la pratique, car, pour moi l'ignorance produit la faute, la curiosité, le malheur, la douleur. Il y a donc des choses qui sont vraies du monde considéré sous ses aspects finis et qui ne sont plus vraies du monde considéré dans sa capacité infinie. Il y a donc pour l'absolutisme une sorte de dissymétrie fondamentale dans le monde (2). Et ceci s'applique particulièrement à une philosophie comme celle de Royce où l'absolu est considéré comme une sorte de spectateur passif. Il y a par con-

(1) *Pluralistic Universe*, p. 194-196.
(2) *Pluralistic Universe*, p. 38-40.

séquent une sorte de contradiction dans l'idéalisme puisque d'une part il tend à admettre que l'être et le paraître sont un et que d'autre part, il admet entre eux une distinction essentielle (1).

La philosophie de Royce ne peut pas échapper au pluralisme. Elle admet une sorte de hiérarchie de points de vue sur les phénomènes, mais ces différents points de vue, ces différents témoins ne peuvent être que des personnes et le pluralisme est donc introduit (2). Que des personnes existent, cela n'est pas, poursuit James, un défaut dans l'univers, car il y a une sorte d'excès de nous sur l'absolu. « Nos ignorances apportent des curiosités, notre impuissance amène avec elle des peines, notre imperfection des péchés, ce sont là des choses positives » (3).

Et ce sont là des phénomènes qui existent en nous et pour nous. Ce ne sont pas des idées flottantes dans l'infini, elles se rapportent à nous, elles font partie d'individus (4).

Cet absolu auquel on a recours n'est finalement que la transposition, n'est nullement la solution des problèmes posés par l'expérience immédiate. On retrouve dans l'absolu les contradictions même qui caractérisaient le fini (5), et on les retrouve aggravées, car le monisme a brisé l'expérience immédiate en fragments discontinus dans la certitude où il était que, grâce à l'absolu, il pourrait retrouver l'unité. La réalité s'est donc fragmentée, puis s'est évaporée. Les précieuses parcelles d'expériences que nous possédons se sont dissoutes (6).

C'est dans son intellectualisme que nous trouvons le vice essentiel du monisme. Le moniste croit qu'en appelant le monde une unité, il pourra par là même rendre les choses compréhensibles ; il croit qu'un changement de nom change l'essence des choses.

Il croit que nommer une chose, c'est par là même exclure de la chose même ce que le mot par lequel elle est nommée ne contient pas. Et il croit en outre qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'unité complète et la séparation absolue ; que dès qu'on admet une séparation, si petite soit-elle, entre les choses on ne peut plus comprendre leur union (7).

Comment prouver le monisme ? Le prouvera-t-on à l'aide d'une expérience mystique ? Mais ce n'est pas là, dit James dans les

---

(1) *Pluralistic Universe*, p. 192-193, 198-200.
(2) Ibid., p. 200 sqq.
(3) Ibid., p. 192-193.
(4) Ibid., p. 193.
(5) Ibid., p. 296-298.
(6) Ibid., p. 129.
(7) Ibid., p. 58-60, 61-65. *Pragmatism*, p. 160.

Problems, une preuve philosophique. Ou bien partira-t-on pour le prouver d'une définition de l'idée de substance ? Mais la critique pragmatiste des Berkeley, des Hume, a montré qu'il n'y a rien de positif dans l'interprétation métaphysique de l'idée de substance (1).

La philosophie absolutiste nous donne finalement le sentiment d'un universel mirage; et les critiques de James sont en somme identiques sur ce point à celles que Schiller formulait, dès les *Enigmes du Sphinx* (2).

L'absolu est le grand « dé-réalisateur » ; il donne à la nature une apparence d'étrangeté lointaine. Non seulement il enlève à notre monde sa réalité, mais il ne nous dit rien sur le monde qu'il nous promet (3).

D'ailleurs, si l'absolu existe, pourquoi notre univers plutôt que tout autre univers possible? De l'absolu on ne peut redescendre vers le concret. De là le grand nombre de problèmes que soulève l'absolutisme (4).

Et ces problèmes ne naissent que parce que l'absolutiste veut jouir de la contemplation d'une unité mystique, veut concentrer son esprit dans une sorte de monoïdéisme moniste (5).

Le monde du hégélien nous apparaît comme un monde sans possibilité, privé, selon l'expression de James, de l'oxygène de la possibilité (6). Le résultat d'une telle doctrine de l'unité, c'est un repos semblable à celui du mystique qui s'absorbe dans la vision divine ou du déterministe qui se plaît à la vue des phénomènes qui se suivent, ou du pessimiste, le pessimisme étant lié pour James au déterminisme comme le déterminisme est lié à un certain monisme ; c'est en un mot le quiétisme, l'indifférentisme sous toutes ses formes (7). Voilà où aboutit la violence sacrilège de Hegel, « ce Philippe II, ce Bonaparte de la philosophie » qui ne respecte ni le temps ni l'espace, ces divins garde-frontières et qui n'arrive qu'à prouver « sa propre difformité mentale » (8).

James s'oppose ici à tous les systèmes qui cherchent avant tout l'unité, non seulement au monisme de Bradley, mais au

---

(1) *Problems*, p. 118, 121-124.

(2) *Pragmatism*, p. 151. *Mind*, 1882 p. 205. *Will to believe*, p. 293.

(3) *Pluralistic Universe*, p. 49.

(4) *Pragmatism*, p. 19.

(5) *Religious Experience*, p. 525. *Pragmatism*, p. 130 sqq. *Will to believe*, p. 274.

(6) *Will to believe*, p. 292, 294. *Mind*, 1882 p. 204, 208.

(7) *Critique philosophique*, 1884 p. 306, 307. *Will to believe*, p. 171. *Journal*, 1907 p. 547.

(8) *Mind*, 1882 p. 203. *Will to believe*, p. 272. Voir aussi pour la critique du monisme *Problems*, chapitres VII et VIII.

transcendantalisme d'Emerson, pourtant si concret par instants, mais à la métaphysique de Royce qui, tout en laissant une part à l'individu dans la divinité elle-même, est encore hésitante et pâle (1), et d'un autre côté il s'attaque au monisme de la matière et de la force, aux idées des Lewes, des Spencer, des Grant Allen, des Clifford (2).

Sans doute, le monothéisme conserve la personnalité divine niée par le monisme. Mais son Dieu habite souvent des hauteurs aussi inaccessibles pour le croyant véritable que l'absolu. Dieu apparaît alors comme le monarque du monde, « le Louis XIV du ciel » (3).

Après avoir chassé de la philosophie métaphysique, de la philosophie religieuse cette unité absolue, James voudrait qu'elle fût chassée également de la philosophie scientifique. Pourquoi donc croire que la nature n'est pas prodigue de son temps et de ses efforts, qu'elle va à sa fin toujours par le plus court chemin et les voies les plus économiques ? Ayons une imagination moins parcimonieuse. Puis, une formule physique ne saurait tout expliquer ; elle laisse en dehors d'elle les qualités des phénomènes physiques, les qualités des sensations (4).

Ce que James nie de toutes ses forces, ce sont tous les pseudo-principes philosophiques qui « donnent la nausée » à qui a l'appétit philosophique sain et entier (5).

Si l'on accepte le résultat de ces analyses et de ces critiques, on voit disparaître, selon James, les problèmes qui se posent d'une façon nécessaire dans tout monisme, problème du mal, problème de la liberté par exemple ; l'agnosticisme disparaît avec eux ; et l'idée d'absolu semble inutile maintenant que les expériences s'unissent, s'agglutinent elles-mêmes. La conscience finie, la perception dans toute sa richesse, la liberté, la possibilité pourront exister (6).

Le monde n'est pas un « multivers », mais il n'est pas non plus tout-à-fait un univers ; et il n'est pas non plus un univers et un « multivers » en même temps, comme le disent les Hégéliens, mais simplement un grand fait, dans lequel du multiple et de

---

(1) *Psychological Review*, 1905, p. 11.

(2) *Critique philosophique*, 1882 p. 151.

(3) *Revue de philosophie*, 1906 p. 479. *Pragmatism*, p. 17 sqq. Cf. *Religious Experience*, p. 525, 526, sur le monothéisme.

(4) *Critique philosophique*, 1881 tome II p. 390, 391, 408 sqq., 1879 tome II p. 113, 115, 117.

(5) *Critique Philosophique*, 1881 tome II p. 408 sqq., 1879 tome II p. 78, 115. *Will to believe*, p. 65, 132, 273. *Mind*, 1905 p. 198. *Essays in Radical Empiricism*, p. 265.

(6) *Problems*, p. 138, 139.

l'un se juxtaposent et se succèdent l'un à l'autre (1). Le monde ne peut être formulé en une seule proposition.

Le pluralisme prendra d'ailleurs des formes diverses suivant qu'il s'opposera à telle ou telle forme du monisme. C'est ainsi qu'il y aura un pluralisme noétique, un pluralisme finaliste.

Dira-t-on que la vision d'un monde multiple vient surtout de ce besoin que nous avons de constituer des touts séparés pour pouvoir agir plus librement sur eux et qu'elle a avant tout un intérêt pratique ? Mais, répond James, est-il sûr que nous ne soyons pas plus intéressés à établir des continuités que des discontinuités ? (2) Tandis que pour M. Bergson les besoins pratiques nous ont amenés à concevoir des discontinuités, certains besoins pratiques, selon James, nous font découvrir ou créer une unité de plus en plus grande. Et ces deux philosophes, dans leur métaphysique, réagissent, au moins en partie, contre un certain pragmatisme, un certain utilitarisme, en nous montrant : l'un une continuité profonde, l'autre des discontinuités dans l'univers.

L'empirisme radical apparaît donc nettement orienté dans la direction du pluralisme (3). C'est une philosophie des *expériences*.

Le pluralisme pourra même ne nous apparaître que comme un nom nouveau donné à l'empirisme, puisque l'empirisme est avant tout une philosophie des parties par opposition à une philosophie du tout,

Cet empirisme radical va avoir sur différents points du système philosophique de James certaines conséquences définies. D'abord, si dans sa *Psychologie* la continuité des phénomènes psychiques prend à ses yeux une si grande valeur, c'est par le fait même qu'elle apparaît dans un monde pluraliste (4). Mais, même dans sa *Psychologie*, James insiste sur l'existence de certaines discontinuités, de certaines « interruptions », de certains « trous de temps » qui semblent se produire dans le cours d'une conscience. Il y a des ruptures dans la qualité, dans le contenu de la pensée, ou du moins elles semblent exister (5). James tendra sans doute de plus en plus à découvrir sous cette apparence une réalité.

De plus, à mesure que James développait ses théories méta-

---

(1) *Pragmatism*, p. 148.

(2) *Critique philosophique*, 1881 tome II p. 391. *Pragmatism*, p. 137.

(3) Sur les relations entre l'empirisme radical et le pluralisme, Cf. *Religious Experience*, p. 132. *Mind*, 1905 p. 195. *Pragmatism*, p. 131.

(4) A. W. Moore *Journal*, tome V p. 430, 433, Schiller *Philosophical Review*, 1896 p. 94, soutiennent que le pluralisme métaphysique appelle souvent une théorie de la continuité en psychologie.

(5) *Psychology*, tome I p. 237 sqq. *Briefer Course*, p. 158, 159.

physiques il semble que ses idées de psychologue aient évolué (1). Peut-être à la fin de sa vie James aurait-il conçu une Psychologie différente de celle qu'il a écrite, une psychologie pluraliste qui montrerait partout des blocs discontinus de continuités comme il concevait déjà dans sa *Psychologie* des blocs de durée, des boules de conscience, des ballots d'idées, des bouts d'expériences (2). On trouve une confirmation de cette idée dans le *Pluralistic Universe* : « toutes nos expériences sensibles telles qu'elles nous viennent immédiatement changent ainsi par pulsations discontinues de perception »; et la loi du seuil de Fechner est une façon de formuler cette discontinuité essentielle: toutes nos expériences sensibles nous arrivent par gouttes discontinues ; le temps lui-même vient par gouttes (3). Et cette idée trouvera son expression la plus nette dans les *Problems*.

Le réalisme apparaît comme lié à l'empirisme radical. Si nous allons des parties au tout, « nous croyons donc que les choses peuvent commencer par exister et peuvent subsister par leurs propres forces, — et ensuite seulement, d'une façon accessoire, devenir des choses connues les unes pour les autres ». Nous croyons que l'existence est antérieure à la connaissance, que le fait qu'une chose est connue ne la change pas en elle-même, puisque les relations entre les êtres peuvent changer sans que les êtres changent (4). La théorie de James est identique sur ce point avec celle de Russell.

L'empirisme radical a de même certaines conséquences pour la théorie de la vérité. La vérité reprend sa place parmi les choses particulières, est tout entière composée de choses particulières elles-mêmes ; elle est faite de tous les intermédiaires entre l'idée et la réalité (5).

Il est vrai que James est assez radicalement empiriste pour admettre à plusieurs reprises que cette chaîne par laquelle l'idée est unie à la réalité a des interruptions, qu'il y a un saut à faire entre l'idée et la réalité, que ce sont deux entités disjointes l'une de l'autre, que là encore apparaît le pluralisme (6). Mais que la vérité soit conçue comme continuité d'expériences

---

(1) Par exemple, *Psychological Review*, 1895 p. 124.

(2) *Psychology, Briefer Course*, p. 197, 204, 280.

(3) *Pluralistic Universe*, p. 231, 232.

(4) *Pluralistic Universe*, p. 61.

(5) *Journal*, 1905 p. 117, 1908 p. 691. Cf. *Essays in Radical Empiricism*, p. 197.

(6) *Journal*, 1904 p. 562. *Essays in Radical Empiricism*, p. 70. D'autres fois il admettra une sorte de relation vague, indéfinie, extérieure aux deux termes en présence. *Mind*, 1902 p. 190. *Psychological Review*, 1895 p. 108.

particulières ou comme une dualité, elle est toujours conçue de façon précise et finalement pluraliste.

Mais ne parlons pas de vérité au singulier, il faut parler de *vérités*; et l'empirisme radical mène ici d'un côté à l'affirmation d'une multiplicité de sujets et de systèmes créés par ces sujets et, d'autre part, à l'affirmation d'une multiplicité de domaines de réalités.

Il y a une multiplicité de « sujets connaissants ». Il n'y a pas d'esprit omniscient, le monde ne sera connu que partiellement, par des sujets particuliers ; nous sommes amenés à ce que James appelle un pluralisme noétique (1), qui se complètera d'ailleurs par ce que nous pourrions appeler « un collectivisme noétique » par l'idée d'une union, d'une harmonie entre les différents sujets qui connaissent (2).

Ces différents sujets pourront prendre d'une même chose des multitudes de vues différentes. « L'univers a plus de faces que nous ne le croyons » (3). Il y a une façon logique, une façon religieuse, une façon géométrique, bien plus, il y a des façons logiques, des façons géométriques, des façons religieuses de concevoir les choses. Un esprit, fût-il baptisé l'Absolu, ne peut avoir une vue complète de la réalité ; « les faits et les valeurs de la vie ont besoin de beaucoup de connaisseurs pour les recevoir, il n'y a pas de point de vue absolument universel » (4). Aucun individu ne peut construire la réalité de toutes les façons dont elle peut être construite. De là l'idée qu'il faut étudier toutes les expériences dans toutes leurs variétés. Et il y a autant de variétés que d'individus ; chacun a sa façon de voir le monde. Pour donner un nom à cet ensemble d'affirmations, nous pourrions l'appeler le polysystématisme de James.

A ces idées pourrait se rattacher la conception de la morale chez James. Tout en exigeant de l'individu la foi dans un idéal, le sérieux moral, il ne veut pas que tel ou tel idéal soit imposé, il n'y a pas un idéal unique. De là son pluralisme moral.

On peut donc manipuler le monde suivant différents systèmes et chaque fois le monde réagit d'une façon profitable (5). C'est que le polysystématisme dont nous venons de parler se complète et s'explique par ce qu'on pourrait appeler un poly réa-

---

(1) *Pragmatism*, p. 166. *Problems*, p. 130.
(2) *Mind*, 1882 p. 190, 191.
(3) *Religious Experience*, p. 122, 325.
(4) *Talks to teachers*, p. V. *Religious Experience*, p. 122. Boris Sidis dédie son livre sur les cas de multiple personnalité : A James qui m'a fait aimer l'étude des variétés de l'expérience humaine.
(5) *Religious Experience*, p. 122, 487.

lisme; la multiplicité des systèmes s'explique par la multiplicité des réalités, par l'indépendance réciproque des départements de la nature. Ces réalités, plus ou moins indépendantes, on peut les attaquer en usant de différentes conceptions tour à tour, en prenant diverses attitudes. A chaque attitude correspond une réalité où naturellement elle vient s'insérer; à chaque vérité correspond une réalité qui la vérifie. Il y a différents univers du discours; il y en a même une infinité et ces différents univers ne doivent pas être mêlés (1). Parmi les sphères d'expériences, James note particulièrement les « corps de vérités » qui sont les sciences et ces univers du discours qui sont les mondes de la poésie, ceux de la mythologie. Chacun de ces univers comporte des idées qu'il vérifie (2), dans chacun les conditions de la vérité, les effets pratiques de l'idée diffèrent profondément.

Ainsi, une pluralité de systèmes et une pluralité de réels, telle est la conception à laquelle aboutit ici l'empirisme radical. Mais en même temps, il peut nous montrer que d'une certaine façon ces différents systèmes de réalités s'entrepénètrent les uns les autres, et que tous sont contenus dans la réalité mouvante de la vie psychologique. Suivant le point de vue où nous nous placerons, nous verrons les différentes réalités se distinguer les unes des autres et se superposer les unes aux autres ou bien se fondre les unes dans les autres (3).

L'ANTI-INTELLECTUALISME DE JAMES

James peu à peu renonce à l'idée que le réel se conforme aux principes. On ne peut imposer à la réalité les concepts de la raison. L'empirisme, s'il est radical, cesse de pouvoir être un intellectualisme. La réalité est essentiellement étrangère à la raison, à ce que nous concevons comme la raison (4). Le flux des percepts ne peut être traduit dans le langage des concepts, c'est là

---

(1) *Meaning*, p. 284.

(2) *Religious Experience*, p. 122. *Will to believe*, p. 220. *Journal*, 1908 p. 689, 691-2, 695. *Essays in Radical Empiricism*, p. 16, 26, 27. *Meaning*, p. 280. *Problems*, p. 52, 56, 68, 101, 102. *Pragmatism*, p. 216, 247. Cf. Baldwin *Psychological Review*, 1904 p. 37. Lalande *Rev. Ph.*, 1909, p. 263. Et en effet les concepts sont en un sens aussi réels que les percepts, puisqu'ils sont aussi indispensables. Mais leur existence est cependant inférieure, parce qu'elle est toute statique et schématique.

Perry cite comme passages intéressants sur cette conception de l'empirisme radical : *Meaning of Truth*, p. 42, p. 195 note. *Pluralistic Universe*, p. 339, 340. *Problems*, 50-57, 67-70. *Radical Empiricism*, 16 note.

(3) *Problems*, p. 102.

(4) *Pluralistic Universe*, p. 212, 213.

ce que James appelle dans « *Some problems of philosophy* » l'affirmation de l'insurmontabilité des sensations (1). L'anti-intellectualisme de James s'est affirmé de plus en plus nettement à mesure que, en partie sous l'influence des idées de M. Bergson, il voit toutes les conséquences et toutes les difficultés logiques que l'intellectualisme entraîne. Du néo-criticisme il va vers le bergsonisme.

L'intellectualisme, contre lequel James combat, surtout dans ses derniers ouvrages, c'est la théorie « platonicienne » que l'on trouve dans la définition d'une chose ce que cette chose est réellement, que les essences des choses sont connues quand nous connaissons leurs définitions et que la réalité est composée d'essences. Par là, l'intellectualisme est amené non seulement à conclure de la définition à ce qui est dans la réalité, mais aussi à exclure de la réalité ce qui n'est pas dans la définition. C'est pourquoi il arrivera à dire que les choses indépendantes ou simplement distinctes, ne peuvent avoir aucune relation avec d'autres choses, qu'il n'y a pas d'unité entre des choses multiples, qu'une chose donnée reste ce qu'elle est et ne peut changer. L'intellectualisme est une théorie de la séparation et la séparation telle qu'il la conçoit fait des choses des essences immobiles. Par là même qu'il isole les choses, il les immobilise, d'autant plus qu'il considère la fixité comme plus noble que le changement (2). Et quand ensuite il se retourne vers le monde réel, l'intellectualiste ne le comprend plus ; l'intellectualisme rend finalement le monde inintelligible (3). L'anti-intellectualisme, pourrait-on dire, le rend intelligible.

L'anti-intellectualisme de James est un aspect de son empirisme. Au commencement est le fait et notre pensée conceptuelle n'est jamais l'équivalent du fait. Cet anti-intellectualisme se fonde sur la distinction entre les percepts et les concepts. Les percepts sont des individus *(singulars)* toujours différents entre eux et différents en quelque sorte d'eux-mêmes. Les connaître, c'est s'attacher à des caractères particuliers, individuels, variables de moment en moment, c'est rester à l'intérieur du courant de la vie dans une constante attitude d'expectative. L'empirisme se présente donc ici comme tout proche des théories de M. Bergson (4). Quant aux concepts ils ne devraient nous servir qu'à revenir avec plus d'assurance vers le courant de cette expérience temporelle qui est la seule

(1) *Problems*, p. 79.
(2) *Pluralistic Universe*, p. 218-221, 235, 236, 250-255, 246.
(3) Ibid, p. 221.
(4) *Problems*, p. 100.

réalité valable. Ils peuvent nous servir parfois à enrichir l'expérience, mais, ce qu'ils ne peuvent faire à eux seuls et isolés des percepts, c'est l'exprimer, c'est la faire comprendre (1).

James avait toujours cherché la plénitude de réalité. De plus en plus, il insiste sur cette plénitude donnée dans le flux des percepts (2). Chaque moment, dit-il, nous apparait comme un paradis dont les rationalistes essaieront en vain de nous chasser, maintenant que nous avons fait la critique de leur état d'esprit.

Ever not quite, « jamais tout à fait », écrit-il dans son article sur Blood « ces mots peuvent être la devise héraldique du pluralisme ; il n'y a pas de généralisation complète, il n'y a pas de point de vue total, il n'y a pas d'unité qui pénètre partout, il y a toujours quelque résidu qui résiste, qui ne peut être traduit en mots, en formules, en discours, un génie de la réalité que les mains de la logique ne peuvent retenir » (3). Il y a entre toutes les choses une multitude de relations qui semblent contradictoires du point de vue de la raison (4). La vie est une continuelle négation de nos axiomes logiques ; deux notes semblables à un troisième peuvent n'être pas semblables entre elles ; le même est mêlé de différent. L'anti-intellectualisme est une théorie de la composition ; les expériences empiètent les unes sur les autres (5). Mais en même temps, il est une théorie de la séparation, il n'y a de totalité que si l'on pense au moyen de concepts, il n'y a de particularité que si l'on voit au moyen de percepts (6).

Une telle conception s'oppose aussi bien à l'empirisme classique qu'au rationalisme absolutiste. C'est au nom de la même logique intellectualiste et du même principe de contradiction que les uns nient la réalité du monde sensible et que les autres nient l'existence de l'absolu. Et aucun des deux partis n'arrive à être d'accord avec lui-même, car les absolutistes, quand ils parlent de l'absolu, et les empiristes quand ils parlent de l'expérience, n'acceptent pas les règles de la logique ordinaire qui leur sert pour détruire la doctrine de leurs adversaires, mais qui se revèle incapable de les aider à construire la leur propre.

Cette critique de l'intellectualisme nous montre quel devra être notre mode de connaissance. Il nous faudra, dit James dans *A Pluralistic Universe*, entrer en contact avec les choses par une sympathie vivante, par l'imagination sympathique.

---

(1) *Problems*, ch. V et p. 110, *Pluralistic Universe*, p. 265.
(2) *Problems*, p. 113.
(3) *Memories*, p. 409, 410.
(4) *Pluralistic Universe*, p. 269, 270.
(5) Ibid., p. 255, 256-260.
(6) *Problems*, p. 98.

« Nous devons nous enfoncer dans l'épaisseur des moments fugitifs », nous devons user pour connaitre ces réalités des puissances profondes de notre âme. Nous devons nous placer à l'intérieur de l'épaisseur vivante et mouvante du réel (1), dans cette réalité qui est nouveauté intégrale. Ce que nous en saisissons, si peu que ce soit c'est une réalité absolue.

Par l'affirmation du caractère superficiel de la connaissance intellectuelle, par l'insistance sur la continuité des choses, par le rôle donné à l'intuition, ces théories de James se rattachent étroitement à celles de M. Bergson.

Un problème alors se pose : comment accorder cette théorie anti-intellectualiste et l'idée qu'il existe un domaine de réalité conceptuelle ? James a noté lui-même en rééditant dans *The Meaning of Truth* un de ses anciens articles, qu'il ne regardait plus les percepts comme les seules choses réelles. « Je traite maintenant, dit-il, les concepts comme un domaine coordonné » (2). Il y a un univers de vérités qui est l'univers du possible et du passé ; là se rencontrent les vérités mortes et les vérités « avant la lettre », là on trouve les mélodies que découvriront les musiciens de l'avenir et les relations géométriques qui ne sont pas encore connues (3). Dans ses derniers ouvrages (*A Pluralistic Universe, The Meaning of truth)* James insiste sur cette conception.

Il faut ici tenir compte des solutions différentes que James donne au problème de l'idée générale suivant la façon dont il l'envisage. James est tour à tour nominaliste, conceptualiste et réaliste. Il est nominaliste en ce sens que, pour lui, le particulier concret a seul une vérité profonde et une valeur réelle. Il est conceptualiste en ce sens que, pour lui, il existe autour de nos idées particulières une frange de signification générale et que d'autre part, dans les choses il y a un certain élément de généralité ; l'identité de la couleur blanche est un postulat qui agit et qui nous sert ; « ainsi la doctrine nominaliste est fausse des choses qui sont de l'espèce conceptuelle et ne vaut que pour celles qui sont dans le flux perceptuel » (4), Et cette affirmation nous montre même que James superpose à son conceptualisme un réalisme : « ce que j'affirme ici, c'est la doctrine platonicienne selon laquelle les concepts sont des

---

(1) *Pluralistic Universe,* p. 251, 252, 260-264. *Memories,* p. 409, 410.

(2) *Meaning of Truth,* p. 42. *Pluralistic Universe,* p. 340.

(3) *Meaning of Truth,* p. 203. V. aussi *Meaning of Truth,* p. 42 note, *Problems,* p. 101-102, *Pluralistic Universe,* p. 339-340. Cf. Perry *Tendencies,* p. 240.

(4) *Problems,* p. 106.

individus, selon laquelle la matière conceptuelle est inaltérable et selon laquelle les réalités physiques sont constituées par des matières conceptuelles variées dont elles participent » (1). James veut ainsi combiner le réalisme logique avec une façon de penser qui est empirique et il reconnaît le caractère paradoxal de son entreprise (2).

Son empirisme d'ailleurs le mène à faire coïncider finalement ces divers domaines qu'il a d'abord distingués. En effet, pour lui, la matière conceptuelle est identique à la matière perceptuelle. Les concepts sont comme des vapeurs émanées de la perception même dans laquelle ils se condensent à nouveau chaque fois qu'il en est besoin pour la pratique. « Concepts et percepts sont enveloppés, roulés les uns dans les autres comme un coup de fusil dans la montagne est enveloppé et enroulé dans les multiples replis de l'écho » (3). Ainsi il y a d'un côté distinction entre ces différents domaines de réalité et, d'autre part, il y a implication réciproque. La matière conceptuelle est finalement identique à la matière perceptuelle.

On comprend donc dans une certaine mesure que dans les *Problems of Philosophy* James se trouve à la fois très près des idées de M. Russell et très prés des idées de M. Bergson. Les concepts sont dans un royaume platonicien distinct absolument de la réalité perceptuelle et, en même temps, ils sont inséparables de cette réalité. Suivant le point de vue d'où on les regarde, ils peuvent sortir d'elle, se séparer d'elle, ou bien ils ne le peuvent pas. C'est de la même façon que James sera avec M. Bergson pour l'idée de l'intériorité des relations (par exemple dans le *Pluralistic Universe)* et avec M. Russell pour l'idée de l'extériorité des relations. Suivant que l'on regarde les choses en logicien ou en psychologue, elles sont vues comme déliées ou comme liées.

---

(1) *Problems*, p. 106.

(2) Ibid. Il faut noter que son réalisme est différent de celui de M. Russell : l'existence des concepts est une existence inférieure ; ils viennent de l'expérience, ils retournent à l'expérience. Leur éternité même est sans doute un défaut, si on la compare à la plénitude de l'existence temporelle.

(3) *Problems*, p. 108.

LE « TEMPORALISME » ET SA RELATION AVEC L'EMPIRISME RADICAL

CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ

S'il y a différents points de vue sur l'univers, s'il y a ce que nous avons appelé poly-systématisme, c'est qu'il y a différents desseins, c'est là ce que James nomme le pluralisme téléologique ou pluralisme de la finalité. Le monde ne se dirige pas vers un but unique, « il est plein de desseins partiels, d'histoires particulières... qui semblent se développer les unes à côté des autres » (1). Ces fins, ces desseins particuliers ne peuvent se réaliser que dans le temps. Nous allons voir comment, de plusieurs façons, l'affirmation de la réalité profonde du temps est liée à l'empirisme radical.

Pour l'empiriste radical, la réalité est plasticité, indifférence (2). Cette plasticité, cette indifférence, c'est une possibilité de changement. En fait, « du changement qui a lieu », c'est une des premières expériences réellement senties ; nous avons le sentiment d'expériences pures qui se succèdent (3). Le temps met en branle le monde de l'empirisme radical qui jusqu'ici nous était apparu comme statique, en fait véritablement un monde multiple.

Empirisme radical, pluralisme et « temporalisme » sont étroitement liés. C'est parce qu'il faut prendre les faits tels qu'ils se présentent qu'il faut accepter le temps et c'est parce que les relations sont extérieures aux termes que le temps peut exister (4). Si tout était déterminé par avance et compris dans les essences, le temps ne serait qu'illusion. Pour que le devenir existe, il faut admettre que les relations entre les choses puissent être changées, que les choses puissent entrer à un moment donné dans des relations nouvelles, abandonner leurs relations anciennes. Enfin, ce que le temps modifie, ce sont des séries d'expériences au pluriel (5). Le flux roule à la fois des choses jointes et des choses séparées, des choses en groupe, des choses continues et des choses discontinues (6).

---

(1) *Problems*, p. 131.

(2) *Critique philosophique*, 1881 tome II p. 391. *Is life worth living*, p. 12.

(3) *Communication au Congrès de psychologie (Archives de psychologie*, p. 9). *Psychological Review*, 1905 p. 4. *Essays in Radical Empiricism*, p. 163.

(4) Voir H. M. Kallen *Journal*, 1911 p. 625.

(5) *Journal*, 1904 p. 541. *Essays in Radical Empiricism*, p. 62.

(6) *Journal*, 1905 p. 29-31. *Essays in Radical Empiricism*, p. 92-95.

Dans le *Pluralistic Universe*, James insiste sur ce mouvement dialectique continu des choses qui est le temps. Les choses apparaissent en constant déséquilibre (1). L'expérience fait tout naturellement ce que Hegel ordonne à son absolu de faire ; d'une part, elle procède par contradiction constante et d'autre part, elle procède par constante combinaison. Toute chose dans l'expérience accueille, englobe sa voisine comme l'absolu, dit-on, englobe les faits. Les parties de l'expérience se confondent ; on ne peut dire que celle-ci soit ici et celle-là plus loin : « Tout ce qui est réel se télescope et se diffuse en d'autres réels ». Il y a interpénétration de toutes les pulsations concrètes de l'expérience (2). Contradiction et combinaison, telle est donc l'expérience. La dialectique apparaît comme la constatation de la continuité de la vie. « La moindre chose est déjà son propre autre, comme dit Hegel, et cela dans le sens le plus plein du mot ». L'absolu des absolutistes n'est pas plus riche de contradictions que le moment fugitif ne l'est pour l'empiriste ; ni l'un ni l'autre ne peuvent être épuisés par la pensée, il y a toujours étroitement liée avec une chose donnée, une autre chose qu'on ne peut en séparer (3). Toute idée, dit James après Royce, signifie quelque chose qui est différent d'elle et qui pourtant lui est identique, signifie une absence, une présence idéale qui est une absence (4). Les choses ne sont pas seulement elles-mêmes. La philosophie hégélienne et la philosophie bergsonienne nous les font toutes deux concevoir comme « leurs propres autres ». Il y a partout excès de la chose ou de l'état de conscience sur sa définition (5). James remarque d'ailleurs combien facilement une telle conception pourrait mener au monisme ; aussi fait-il observer que l'interpénétration entre les choses n'est pas complète et qu'elle n'existe pas entre toutes les choses, mais seulement entre celles qui vont les unes à la suite des autres. Et enfin, elles ne se comprennent pas, à proprement parler, les unes des autres ; c'est une succession (6), une succession de « *specious present* », dont chacun comprend un peu de passé et un peu de futur, mais qui sont cependant à la suite les uns des autres.

Cette affirmation du temps est essentiellement l'affirmation

---

(1) *Pluralistic Universe*, p. 88-90.
(2) Ibid., p. 272, 282.
(3) Ibid., p. 284-285.
(4) Ibid., p. 284. Comparer Royce *Spirit of modern philosophy*, par exemple, p. 371, et l'interprétation de l'hégélianisme par Bradley.
(5) Ibid., p. 286.
(6) Ibid., p. 325, 326, 327.

que le monde n'est pas tout fait, qu'il se fait sans cesse(1). Si le monde était complet, pourquoi le temps existerait-il? « La chose dit James, qui a l'importance relativement la plus grande dans la vie, semble être son caractère de progrès, cette union de la réalité avec une idéale nouveauté » (2). Toujours l'édition ou plutôt les éditions se complètent, se corrigent, jamais elles ne sont « ne varietur » (3). Que James croie que la nouveauté surgisse surtout quand l'homme agit et donne une forme à la matière, ou qu'il nous la fasse sentir à tous les moments du courant de conscience, la nouveauté est un caractère essentiel du monde du pluraliste. La théorie logique des relations extérieures la rendait possible, les observations de la psychologie, science du concret par excellence, nous la font voir. Il suffit, comme le dit James dans les *Problems*, de considérer ce qu'il appelle notre vie perceptuelle, pour sentir le bouillonnement continu, la germination, la floraison, la prolifération incessante de toute vie, l'« effervescence absolue » de nouveauté. Et cette nouveauté (4), qui nous apparaît ainsi est une réalité, car, dans la conscience, la vérité est apparence et l'apparence vérité. Puisque nous expérimentons en nous la nouveauté, la nouveauté existe (5). Et une deuxième raison pour laquelle cette nouveauté ne peut être que réelle, c'est que si, regardant au dessus de ce flot, nous cherchons à voir ce qui se mire ainsi en lui, nous voyons en effet, de perpétuelles nouveautés : « Des hommes nouveaux et des femmes nouvelles, des accidents, des évènements, des inventions, des entreprises éclatent sans cesse et fondent sur notre monde » (6). Sous l'influence de la philosophie bergsonienne, James fait ressortir de plus en plus ce caractère de nouveauté radicale qu'il avait déjà montré fortement autrefois dans sa Psychologie. « Il y aura du nouveau », repétait-il volontiers, citant une phrase d'un poème d'un de ses amis, « Il y aura du nouveau dans le ciel » (7).

Ce caractère de nouveauté est essentiel à l'idée que James se

---

(1) *Journal*, 1904 p. 569, 570. *Essays in Radical Empiricism*, p. 90. *Pragmatism*, p. 166.

(2) *Talks to teachers*, p. 294.

(3) *Journal*, 1907 p. 547. *Pragmatism*, p. 166, 259. *Problems*, p. 100.

(4) *Problems*, p. 148, 151.

(5) Ibid., p. 151.

(6) Ibid., p. 151. Sur le lien entre cette théorie de la nouveauté et l'anti-intellectualisme, voir *Problems*, p. 98. Sur la relation entre le pluralisme et l'idée d'évolution ainsi comprise, voir Ward, *Realm of Ends*, p. 104, 270.

(7) Santayana *Winds of Doctrine*, p. 209.

fait de la liberté. D'abord parce que la liberté n'est autre chose que nouveauté, originalité (1).

Mais d'une autre façon encore, le pluralisme et le temporalisme sont liés. Ici est sans doute le centre, le nœud de la métaphysique de James. Au lieu de l'univers du moniste où tout est dans tout, les parties de l'univers pluraliste se tiennent par leurs bouts ; l'expérience croît par ses bords ; le monde est comme une multitude d'éditions qui se continuent ; mais elles ne se continuent pas d'une façon régulière ; c'est distributivement, par places, une lettre apparaissant par ici, et par là une autre, que les éditions se complètent. Le monde existe sous forme du « chacun » distribués dans l'espace et dans le temps. La forme pluraliste de l'univers est, dit-il, « *the each-form* », la forme du « chacun » ; elle est la forme « enfilée bout à bout » *(strung along)* (2). Ainsi l'expérience s'accroît de façon parsemée ; l'idée de temps et l'idée de multiplicité se joignent ici l'une à l'autre.

Et elles vont se joindre de façon plus étroite encore ; le monde pluraliste, lisons-nous dans les *Problems*, est un monde où le présent s'ajoute au passé et il faut prendre le mot « s'ajoute » dans son sens propre ; il y a addition du présent au passé ; c'est un monde additif (3) où le total n'est jamais fait.

Toute philosophie est obligée de postuler qu'il existe quelque chose, de postuler de l'être ; mais elle peut en postuler beaucoup ou peu à la fois. Parménide, Spinoza demandent tout l'être d'un coup ; James demande l'être peu à peu et même il ne croit pas que tout l'être doive être jamais donné. L'être se donne peu à peu et il ne se donne jamais tout entier (4). Considéré de ce point de vue le pluralisme n'est qu'un nom nouveau donné à l'empirisme, puisque l'empirisme est avant tout une philosophie des parties par opposition à une philosophie du tout. Et cette théorie de la réalité du temps est liée à l'anti-intellectualisme de même qu'elle est liée à l'empirisme puisque « les parties sont des percepts dont nos additions conceptuelles font des totalités » (5). Le paradoxe de Zénon est, pour James, un argument en faveur de l'anti-intellectualisme précisément parce que d'après lui il est un argument en faveur de la discontinuité.

Dans les *Problems of Philosophy*, apparaît plus que dans tous ses autres ouvrages sa définition de l'empirisme, et nous

---

(1) *Psychological Review*, 1905 p. 15 note, (*Essays in Radical Empiricism*, p. 184 note). *Mind*, 1882 tome II p. 190.

(2) *Journal*, 1904 p. 568 (*Essays in Radical Empiricism*, p. 86 sqq.) *Pragmatism*, p. 167, 259, 264, 288, 294, 296, *Pluralistic Universe*, ch. I.

(3) *Problems*, p. 139, 205.

(4) *Problems*, p. 146, 189, 205.

(5) *Problems*, p. 98.

voyons comment il résoud le problème de l'infini. « Le lecteur, dit-il, notera combien j'insiste, dans toute cette discussion, sur le point de vue distributif, le point de vue de « l'un à un ». « La conception pluraliste est distributive comme la conception moniste est collective ». « Nous percevrons, je pense, de plus en plus clairement que l'existence des choses, une à une, est indépendante de la possibilité de les rassembler toutes à la fois et qu'un certain nombre de faits au moins, existent uniquement sous forme distributive ou sous forme d'un ensemble de chacuns, de chacuns au pluriel qui, même s'ils sont en nombre infini, n'ont besoin en aucun sens intelligible, soit de s'expérimenter eux-mêmes, soit d'être expérimentés par un autre être en tant que membres d'une totalité » (1). Empirisme et théorie du temps sont liés d'une façon nouvelle : l'empirisme nous demande de prendre les choses une à une, chacune à son tour ; il implique le temps.

Mais le temps qu'il implique ne peut être un temps continu. Pour ne pas être enfermé dans le labyrinthe du continu, il faut que nous traitions les processus réels de changement « comme ayant lieu par étapes non pas infinitésimales mais finies, comme les gouttes successives qui remplissent un baril d'eau alors que les gouttes tombent tout entières dans le baril ou n'y tombent pas du tout. Telle est la position radicalement pluraliste, empiriste ou perceptualiste que j'ai caractérisée en parlant de Renouvier ». Il faudra, continue James, l'adapter peut-être plus étroitement à l'expérience, mais il faudra finalement l'adopter (2). Le changement se fait par unités finies et perceptibles, par gouttes, par bourgeonnements, par pas successifs ; et toutes ces unités ou bien se produisent complètement, ou bien ne se produisent pas du tout (3). Il n'y a pas de milieu entre la production complète et la non production. Ce qui nous est donné, par conséquent, ce sont des gouttes, des vagues, des pulsations de mouvement. La succession des stades de changement n'est pas divisible à l'infini. Si une bouteille ne pouvait se vider que par un nombre infini de diminutions successives, elle ne se viderait jamais. Si nous prenons les choses telles qu'elles nous apparaissent, nous dit ici James, nous devons rejeter l'idée de continuité ; la continuité n'est ici qu'une fiction de notre intelligence (4). Aussi, bien que James se serve de comparaisons toutes

(1) *Problems*, p. 170 sqq.
(2) Ibid., p. 172.
(3) Ibid., p. 184, 185. *Pluralistic Universe*, p. 230, 231, 238. *Mnid*, 1882, II, p. 190.
(4) *Pluralistic Universe*, p. 255-256. Même quand James expose les idées de M. Bergson, on pourrait noter certaines nuances qui lui sont propres.

proches de celles de M. Bergson, pourtant elles recouvrent une conception assez différente, car si la durée, pour lui, est indivisible, cette indivisibilité est plutôt celle d'un instant compact et de notes tenues longtemps chacune mais qui se succèdent brusquement que d'une mélodie fugitive et d'une durée continue.

Ainsi se précise cet empirisme de James qui conçoit un absolu obtenu par addition, un absolu additif (1). L'anti-intellectualisme que dans les *Problems* James expose sous une forme qui rappelle de très près celle que lui a donnée M. Bergson le ramène à une conception qui semble opposée à celle de M. Bergson, à la conception de Renouvier. C'est l'infini et c'est le continu qui sont les illusions intellectuelles. Notre intelligence divisant et subdivisant, répétant indéfiniment les mêmes actes nous donne l'idée d'infini, idée d'ailleurs finalement incompréhensible et absurde. C'est le fini, l'addition de l'être à l'être immédiatement et en quantité finie qui est la vérité donnée dans le flux perceptuel, vérité incompréhensible sans doute pour un entendement qui regarde du dehors, mais non pas absurde en elle-même. Et ne vaut-il pas mieux, comme l'a dit Renouvier, accepter les données de la perception, même si elles sont données avec toute leur opacité, que des concepts qui enferment une absurdité interne ? (2)

On pourra se demander s'il n'y a pas une contradiction entre cette idée de la discontinuité et la psychologie de James qui insiste sur la continuité du courant de conscience. Il semble que James veuille la résoudre par une indication qu'il donne dans les Problems (3). Il y aurait bien contradiction au cas où l'on définirait la continuité d'une façon mathématique, mais si l'on dit en restant plus près de la perception qu'il y a continuité quand on prend les parties d'une quantité comme immédiatement voisines et non séparées, on peut croire alors à une continuité faite de parties discontinues (4).

C'est seulement si l'on accepte l'anti-intellectualisme et la théorie du discontinu tels que nous venons de les noter que l'on peut être réellement pluraliste, que l'on peut croire « aux nouveautés absolues, aux commencements subits, aux dons, au hasard, à la liberté et aux actes de foi » (5).

De multiples façons l'idée de temps et l'idée de pluralité sont donc liées dans l'esprit de James ; tandis que croire à l'éternité

---

(1) *Pluralistic Universe*, p. 125.
(2) *Problems*, p. 185, 186.
(3) Ibid., p. 187.
(4) James dit pourtant dans les *Problems* que tout le flux perceptuel est continu. Il n'y a de discontinuité qu'entre des parties du flux qui sont à quelque distance les unes des autres.
(5) *Problems*, p. 154.

c'est affirmer l'existence d'un univers fait tout d'une pièce, croire au temps, c'est affirmer l'existence d'une pluralité réelle. Admettez une pluralité, dit-il, et le temps en sera la forme. Et l'on pourrait dire également pour lui : Admettez un temps et la pluralité en sera nécessairement le contenu. Ces deux mots désignent deux vues prises sur une même chose : le monde épars, distribué, multiple dans l'espace et dans la durée, toujours incomplet et toujours se complétant. Au point précis où ces deux idées s'unissent dans l'idée d'un monde se complétant ça et là, est le nœud même du pluralisme (1).

LA LIBERTÉ

Ce sont ces deux caractères de mouvement et de multiplicité qui expliquent l'existence de la liberté. D'abord, pour un empiriste radical, il n'y a partout que des variables indéterminées (2). Les choses sont cohérentes sans doute en partie, mais en dehors des points par lesquels elles tiennent les unes aux autres, elles ont d'autres éléments, des éléments libres (3). Et le hasard ne signifie pas autre chose. Dans une chose de hasard, il y a un élément propre à cette chose et qui n'est pas la propriété inconditionnelle du tout. Le hasard, dit encore James, signifie pluralisme et rien de plus (4). Nouveauté et hasard sont deux noms pour un même élément de la réalité (5). Le pluralisme est nécessairement indéterministe.

La liberté par là même qu'elle est nouveauté, hasard, est choix entre de pures possibilités. Il y a des alternatives réelles, des relations qui à un moment donné peuvent avoir lieu ou ne pas avoir lieu ; il y a des « ou bien-ou bien » dans la réalité, des futurs contingents (6). La théorie de la possibilité prend place

---

(1) M. Perry fait une observation semblable quand il écrit : « L'indéterminisme peut d'abord être regardé comme un simple aspect du pluralisme. Cette dernière doctrine insiste à la fois sur le fait du multiple et sur le fait de la disconnexion. L'indéterminisme isole ce dernier caractère et insiste sur lui ». *Tendencies*, p. 249. M. Perry s'efforce de séparer dans le temporalisme de James deux éléments, qu'il considère comme trés distincts : l'affirmation de l'existence du temps et la conception dynamique et indéterministe du temps.

(2) *Mind*, 1882 tome II p. 190.

(3) *Mind*, 1882 tome II p. 191.

(4) *Critique philosophique*, 1884 p. 279, 306, 356, 358. (*Will to believe*, p. 153 sqq., 177 sqq.)

(5) *Problems*, p. 145.

(6) *Pluralistic Universe*, p. 324. *Meaning of Truth*, p. 250 sqq.

parmi les théories qui jalonnent la route entre l'empirisme radical et le pluralisme de James : temporalisme, théorie du monde incomplet, théorie de la nouveauté, indéterminisme, théorie de la possibilité. Nous arrivons ici à un des dilemmes les plus importants de la philosophie selon James. Il y a des hommes qui tiennent pour la possibilité et des hommes qui sont contre la possibilité, des « hommes de possibilité » et des « hommes d'anti-possibilité » (1). Ceux-ci, qui sont des rationalistes, vivent en repos dans un monde dominé par la nécessité ; ils croient à une issue dernière des choses ; ceux-là sont des empiristes et croient à une « réserve de possibilités étrangères à notre expérience actuelle » (2). Ils affirment l'existence de possibilités pures (3). Pour l'indéterministe pluraliste « les réalités semblent flotter dans une mer plus vaste de possibilités d'où elles sont tirées et choisies » (4). Ces possibilités sont d'abord des possibilités tout intellectuelles. « La philosophie qui commence dans l'étonnement comme disaient Platon et Aristote peut se représenter chaque chose comme différente de ce qu'elle est, son esprit est plein d'air et cet esprit joue autour de chaque objet ». Mais ce sont aussi des possibilités pratiques qui peuvent se dresser menaçantes devant notre action ; l'homme à l'âme dure peut concevoir devant lui, à côté de lui, partout, des possibilités menaçantes. Croire à de réelles possibilités, consentir à vivre sur un schème de possibilités (5) c'est être un vrai pragmatiste, un vrai pluraliste et une affinité profonde se révèle entre les deux doctrines puisque les tempéraments qui les vivent doivent être les mêmes. L'empiriste peut formuler l'univers en propositions hypothétiques (6), le pluraliste peut vivre dans un univers dangereux ; au contraire le rationaliste ne croit qu'à des nécessités d'une part, et à des impossibilités de l'autre ; il formule l'univers en propositions catégoriques et il est amené à un optimisme qui ne laisse pas de place à l'action.

Mais cette existence des possibilités n'est-elle pas elle-même purement et simplement une possibilité, dira-t-on ? Cette objection se présente, sous une forme assez vague, il est vrai, à l'esprit de James. Acceptons, répond-il, cette possibilité ; c'est une hypothèse en laquelle on peut croire ; bien plus, puisque

(1) *Critique philosophique*, 1884 p. 278. (*Will to believe*, p. 152.)
(2) *Critique philosophique*, 1882 tome II p. 134.
(3) *Critique philosophique*, 1884 p. 360, note 1.
(4) *Critique philosophique*, 1884 p. 277, (*Will to believe*, p. 151.)
(5) *Mind*, 1882 tome II p. 192. *Will to believe*, p. 175, 292, 294. *Pragmatism*, p. 277, 297.
(6) *Problems*, p. 229.

nous sommes pluralistes et pragmatistes, philosophes de l'action, nous devons croire en elle (1).

La possibilité en tant que distincte de la nécessité d'un côté et de l'impossibilité de l'autre est, nous dit James, une catégorie essentielle de la pensée humaine (2).

Cette idée du possible est étroitement liée à l'idée du temps, puisque la réalité profonde du temps vient de ce que chaque moment est choix entre les possibles et puisque c'est par la continuité même du temps que les possibles vont devenir réels. James se pose en effet dans les *Problems* la question de savoir comment se réalise le possible. Si ce problème nous paraît obscur, c'est que nous découpons par le langage le flux perceptuel dont chaque moment en réalité implique les autres moments. Il essaie de résoudre par l'expérience la contradiction qui semble exister entre ce fait que l'action née de la liberté semble trancher avec la vie antérieure et, d'autre part, la continue. Et dans notre expérience personnelle peut-être saisissons-nous le processus essentiel de la création (3).

Ainsi le pluralisme n'est plus seulement ici l'affirmation de l'extériorité des relations, il est l'affirmation qu'il y a des relations créatrices et que, précisément, parce qu'il y a des relations extérieures, il y a des relations internes : l'existence des relations extérieures rend la création possible, mais la création, passage continu du possible au réel est une relation interne. La liberté est à la fois commencement absolu et continuité d'évolution.

MORALISME ET MÉLIORISME

Cette philosophie de l'incomplet, du possible et du nouveau, nous mène à la conception moraliste, au moralisme pluraliste, comme dit James (4).

Le monde, grande chose toujours inachevée et qui se continue sans cesse, va dans un certain sens, mais son cours, s'il est déterminé jusqu'à un certain point, ne l'est pas complètement. De là les succès et les défaites possibles, les valeurs qui tombent et les valeurs qui montent. C'est grâce à l'union de ces deux idées, d'un certain sens du monde mais d'un sens hésitant, pour ainsi dire, et incertain, que naît « la vue moralistique » de l'univers.

---

(1) *Mind*, 1882 tome II, p. 206, (*Will to believe*, p. 292.)

(2) *Problems*, p. 139 et *Appendice*, p. 225, 226, 229.

(3) *Problems*, p. 198, 211, 213, 214. Voir, sur cette conception dynamique de la causalité, Perry *Tendencies*, p. 262, 264.

(4) *Pragmatism*, p. 293.

Le monde a un caractère dramatique que la philosophie ne doit pas détruire (1). Pour le partisan de cette conception, il y a du mal, du mal à vaincre, à supprimer. « Le mal est essentiellement irrationnel et n'a pas à être épinglé ou consacré, ou préservé dans un système final de vérité... Il est une réalité étrangère, un élément de rebut » (2). Le problème du mal ne peut pas être résolu d'un point de vue métaphysique, il constitue seulement un problème pratique, nous devons non pas le comprendre, mais le supprimer (3). Le mal n'est pas essentiel au bien comme le pense le monisme ; il ne constitue pas une partie nécessaire, un élément éternel de la réalité (4).

C'est seulement si l'on accepte toutes ces idées, depuis l'empirisme radical jusqu'à la vision d'un monde incomplet et en quelque sorte plein de possibles, jusqu'à l'existence du mal, quatrième postulat de la raison pratique, pour reprendre l'expression de Renouvier, que l'on peut avoir une vue morale du monde (5) ; ce qui fait du point de vue pragmatiste la valeur essentielle du pluralisme, c'est qu'il est le postulat nécessaire pour que cette vue morale du monde puisse être adoptée. « Notre nature morale prise au sérieux avec toutes ses exigences, nous dit M. Flournoy, voilà le premier et le dernier mot de la philosophie de James » (6).

Dans ce monde de l'incomplet, du fortuit, du possible, où les nouveautés se produisent par taches, par places, par plaques, par pièces et par morceaux, les individus peuvent réellement agir. Il y a, dit-il, bien des imaginations humaines qui vivent dans un tel monde moralistique, dans ce monde qui peut être sauvé si nous le voulons, qui croît ça et là, grâce aux contributions parsemées de ses diverses parties, des gens qui savent se contenter de ce qu'ils peuvent faire, des pauvres et si riches résultats disséminés dans l'espace et mis bout à bout dans le temps (7). L'homme, chaque homme, peut opérer une œuvre de rédemption, de salut. Chaque homme peut contribuer à sauver l'univers en sauvant son âme (8). L'univers pourra être sauvé pluralistiquement, par morceaux (9).

Sans doute, tous doivent coopérer. Certains ont une influence

---

(1) *Meaning of Truth*, p. 77.
(2) *Religious Experience*, p. 133. Cf. *Will to believe*, p. 61, 161.
(3) *Pluralistic Universe*, p. 117 et 124.
(4) V. Perry *Tendencies*, p. 246 sqq.
(5) *Mind*, 1882 tome II p. 191, 204. *Religious Experience*, p. 133.
(6) Flournoy, p. 114.
(7) *Pragmatism*, p. 282, 286, 288, 294, 296.
(8) *Philosophical Review*, 1893, p. 629. *Will to believe*, p. 61.
(9) *Pragmatism*, p. 294.

prépondérante : les héros créateurs de catégories, ceux qui fondent les idéals nouveaux ; mais chacun dépend de tous les autres, le monde du pluraliste est un monde où toutes les parties s'affectent mutuellement (1). « Bien que nous fassions de notre mieux, le résultat dépend aussi des autres éléments : s'ils se refusent à aller avec nous, il se peut que notre bonne volonté et nos peines soient dépensées en pure perte. Aucune compagnie d'asssurance ne peut ici nous protéger du risque que nous courons par là même que nous sommes dans un tel monde » (2). Certaines parties peuvent réellement s'égarer, faire du mal, réellement endommager les autres parties du monde.

La vie réclame donc de nous un caractère tendu, intense (*strenuous*), car le salut du monde dépend de l'énergie fournie par ses différentes parties.

De là, ce sentiment d'insécurité que nous donne le monde du pluraliste. Il manque de stabilité et de sérénité. Pour l'intellectualiste, notre esprit se trouve devant un monde tout fait et ne peut pas déterminer à nouveau son caractère. Il refuse d'accorder une valeur aux arguments qui vont du devoir être à l'être (3). Pour le pluraliste, le monde se fait par nos croyances. Son caractère dépend de notre foi et l'être du devoir être (4). Car il n'est pas dit, même si les détails du monde sont indépendants de notre pensée, que le caractère total du monde ne puisse pas être déterminé par elle (5): « Il se peut fort bien qu'une philosophie soit une très importante réaction de l'univers sur lui-même (6). » C'est seulement dans un univers incomplet et multiple que la foi individuelle peut avoir une place ; dans cet univers-là seulement, le caractère total peut être exprimé en propositions hypothétiques comme nous l'avons vu.

Nous éprouvons alors que notre vie est un réel combat, que nos victoires sont vraiment des victoires pour le monde et nos insuccès des défaites cosmiques. Pourquoi nos actions, les tournants de notre vie ne seraient-ils pas les réels tournants du monde, les points où le monde croît ? Le monde croît, le monde change en nous, par nous.

Il faut au pluraliste cet élément d'insécurité dans le monde, cet élément gothique, comme dit James (7). « Quel intérêt, quelle saveur, quelle excitation peut-on trouver à poursuivre le bon

(1) *Critique philosophique*, 1884 p. 356. *Will to believe*, p. 177.
(2) *Problems*, p. 229.
(3) Ibid., p. 222, 223.
(4) Ibid., p. 223.
(5) Ibid., p. 229.
(6) *Pluralistic Universe*, p. 317.
(7) *Memories*, p. 166.

chemin si l'on ne sent que le mal est aussi possible et naturel, plus que cela, menaçant et imminent ? » Les hommes à l'esprit dur sauront dans ce monde incertain ressentir « les exultations et les angoisses et l'amour invincible de l'homme ». Ils donneront « comme fêtes solennelles à leur foi intérieure la résistance, la pauvreté, le martyre s'il le faut ». « Quant à moi, dit James, je ne sais ce que la sueur et ce que le sang, et ce que la tragédie de cette vie peuvent signifier si ce n'est exactement ceci : Si cette vie n'est pas une lutte dans laquelle par le succès, il y a quelque chose d'éternellement gagné au profit de l'univers, ce n'est plus qu'un pur amusement... La vie nous donne bel et bien la sensation d'un réel combat, comme s'il y avait quelque chose de réellement désordonné dans l'univers que nous, avec toutes nos idéalités et nos fidélités, nous sommes nécessaires pour racheter. C'est à cet univers moitié désordonné, moitié sauvé que notre nature est adaptée ». L'homme à l'âme dure est fait pour les contrastes à la Rembrandt et médiocre admirateur du clair sur clair. Celui qui a une conception moraliste du monde veut n'être pas sûr du succès et pouvoir risquer son enjeu, courir sa chance *(to take its chance)*. Une chance de salut lui suffit, une seule ; qu'importe le reste et que lui-même il soit perdu si sa cause doit triompher un jour.

Le pragmatisme, le pluralisme, les deux théories se confondent en ce point dans l'unité du tempérament qui les vit doivent toujours venir s'appuyer sur une certaine endurance ultime *(hardihood)*, sur une certaine disposition à vivre sans assurance et sans garantie. Pour des esprits qui consentent ainsi à vivre sur des possibilités qui ne sont pas des certitudes, il y a autour de toute religion quiétiste sûre du salut une « légère odeur de dégénérescence graisseuse » (1).

James ne saurait accepter un pessimisme complet (2) que seule une âme dure à l'extrême, le surhomme Nietzschéen, à certains moments, saurait supporter pleinement, ni le complet optimisme, « le ciel peuplé d'anges blancs qui jouent de la harpe, le ciel des écoles du dimanche, l'Elysée bien convenable et bourgeois » (3). Le monde ne peut se définir par un superlatif, on doit le prendre dans sa marche et définir les étapes les unes par rapport aux autres à l'aide d'un comparatif. Le moralisme se com-

---

(1) Sur le moralisme, consulter *Critique philosophique*, 1882 tome II p. 166, 1884 tome II p. 311, 356, 357. (*Will to believe*, p. 176 sqq.), *Is life worth living*, p. 28. (*Will to believe*, p. 60-62). *Religious Experience*, p. 526. *Journal* 1907, p. 547 sqq. *Pragmatism*, 264, 287, 291, 295. *Meaning*, p. 77, 92. Cf. Paulsen *Einleitung*, p. 322. Jack *Hibbert Journal*, 1908 p. 407.

(2) *Talks to teachers*, p. 284.

(3) *Will to believe*, p. 168.

plètera donc par le méliorisme. L'homme qui a du monde une vue moralistique, s'il n'a pas de « vacances morales » comme l'absolutiste, de longues époques de repos (1), peut du moins jouir de cette pensée réconfortante du méliorisme. Le méliorisme est « le sel qui empêche le monde de se corrompre, l'air qui emplit les poumons ». Le monde a en lui une chance, une chance réelle de devenir réellement bon (2). Et même si l'on croit que cette chance est illusoire, du moins peut-il sans cesse s'améliorer. Peut-être même faut-il abandonner tout espoir de réconciliation finale, peut-être faut-il adopter la vue « la plus moralistique ». L'idéal pour l'homme à l'âme dure n'est pas l'absence de vices, mais le vice, — et la vertu l'étreignant à la gorge (3). L'amélioration ne serait pas, à proprement parler, la suppression du mal, mais la victoire sur le mal.

On peut voir ce que sera l'idéalisme pluraliste. Le pragmatisme n'est nullement négation de toute distinction entre l'idéal et le réel. Cette conception du méliorisme suppose, en effet, un idéalisme, une foi en une réalité abstraite de tous ses environnements, lavée de toutes les scories du monde matériel (4), un idéalisme pluraliste et exclusif selon les expressions de Perry.

On comprend aussi ce qu'est cette croyance de James que l'on peut rapprocher des idées du Yogi et du *Mental Healing* : l'homme peut se dépasser lui-même. Il y a à l'intérieur de nous des réserves infinies de puissance, et James insiste sur ces possibilités innombrables, ces mines de pouvoirs, toutes ces richesses inconnues.

Qu'allons-nous faire de ces forces ? Allons-nous les appliquer au monde entier ? Non, car notre liberté est limitée et nous ne devons penser qu'à des réformes partielles. « Qu'est-elle en essence, dit James, cette philosophie de la conduite objective qui semble si surannée et si abandonnée, mais si pure et saine et forte lorsqu'on la compare à sa romantique rivale ? C'est une reconnaissance des limites ; c'est la volonté après avoir mené à bonne fin quelque travail de nous sentir en paix ». Si l'univers appartient à des forces semi-indépendantes, comment en effet ne se contrarieraient-elles pas mutuellement, parfois ? (5). Et cette idée que nos responsabilités sont limitées comme nos pouvoirs, n'affaiblit pas, mais intensifie notre conscience morale (1). Enfin le processus essentiellement pluraliste, par

(1) *Journal*, 1907 p. 547.
(2) *Will to believe*, p. 167, 169.
(3) Ibid ; *Pragmatism*, p. 295. Voir les réserves que fait à ce mot de méliorisme la *Critique philosophique*, *Critique*, 1877 tome II p. 409.
(4) *Religious Experience*, p. 133. *Philosophical Review*, 1907 p. 1-20.
(5) *Critique Philos.*, 1884 (2) p. 356.

lequel nous formons un idéal, ne nous apprend-il pas que la réalité peut être en partie bonne, en partie mauvaise ? Il faut nous allier avec certaines parties de la nature qui peuvent être par nous utilisées, et nous tourner contre d'autres. Voilà ce qui peut nous donner du courage : les causes du mal apparaissent comme finies, quand on ne croit plus à l'Esprit unique et à la Substance unique ; et nous pouvons dire à chacune des causes du mal tour à tour : à nous deux maintenant. Ces luttes se succédant sans cesse, loin d'abattre notre courage, le fortifieront ; elles formeront des étapes, et par des victoires successives, nous jalonnerons notre route vers la victoire ; il faut ainsi prendre toutes choses en détail ; tous nos idéals doivent être réalisés, toutes nos difficultés vaincues par pièces et par morceaux (2), non seulement parce que, comme nous l'avons déjà vu, le monde se sauve par les individus, dans les individus, mais parce que ces individus mêmes ne peuvent agir que sur certaines réalités déterminées (3). Le pluraliste, bien qu'il sente en lui des réserves de possibilités infinies, sait que seuls lui sont permis des succès déterminés, épars ; il sait se contenter d'eux (4).

James parle de notre salut, du salut du monde. Il reste profondément religieux. Mais cette idée de salut, il ne faut pas la considérer comme signifiant un idéal universel. La nature humaine ne peut pas être ramenée à une sorte d'exemplaire unique. Ce qu'on peut affirmer cependant, c'est que cet idéal doit être tolérance, doit être société d'individus.

Par toutes ces luttes, l'individu se grandit et son caractère sacré apparaît de plus en plus (5). « Le but final de notre création, dit James, paraît bien consister dans le plus grand enrichissement de notre conscience éthique à travers le jeu de contrastes le plus intense et la plus grande diversité des caractères (6) ». Le pluraliste sera donc naturellement tolérant « tolérant pour tout ce qui n'est pas soi-même intolérant », les autres individualités feront ressortir son individualité propre (7). Il est naturellement démocrate ; l'idée démocratique telle que l'a conçue à certains moment un Whitman n'est-elle pas une idée essentiellement individualiste ?

Mais la démocratie n'est pas un nivellement général. Les

(1) *Critique Philos.*, 1884 (2) p. 279. (*Will to believe*, p. 154).
(2) *Is life worth living*, p. 11, 12, 15, 17. (*Will to believe*, p. 47-51). *Religious Exp.*, p. 522.
(3) *Pragm.*, p. 294.
(4) *Pragm.*, p. 296.
(5) *Talks to teachers*, p. V.
(6) *Critique philosophique*, 1884 p. 312. (*Will to believe*, p. 169).
(7) *Talks to teachers*, p. V.

distinctions sociales extérieures qui pourraient paraître superficielles seront considérées par l'homme d'Etat pluraliste comme ayant une signification profonde (1). La démocratie ne doit pas aboutir non plus à la destruction de l'initiative individuelle; de même que le monde est sauvé dans les individus et par eux, de même « la force de l'empire anglais consiste dans la force de caractère de chaque Anglais individuel pris isolément » (2).

Telle est la religion de la démocratie dont parle William James (3), respectueuse des conventions, sans doute, mais avant tout éprise d'individualité et d'énergie, admiratrice des créateurs libres.

On pourrait même trouver çà et là dans les écrits de James ce qui pourrait être l'indication d'un programme de politique extérieure ; c'est ainsi qu'il affirme que « la vieille doctrine philosophique du vivre et du laisser-vivre peut apparaître comme ayant une signification bien plus profonde qu'on ne se l'imagine aujourd'hui » (4). James est amené à affirmer l'idée que toutes les forces doivent se développer librement pourvu qu'elles ne se gênent pas les unes les autres. Et ses phrases semblent pleines d'une signification précise.

THÉISME ET POLYTHÉISME

Si nous nous demandons quelles sont les conséquences du pluralisme dans le domaine de la religion, il faut d'abord insister sur ce fait qu'ici comme partout, le pluraliste est un empiriste : il part des faits, il part des expériences religieuses. Il étudiera ces expériences dans toutes leurs diversités. Un empirisme individualiste, telle sera pour James, la méthode de la philosophie religieuse. Les expériences religieuses ne sont pas seulement, en effet, des documents, ce sont des révélations. Comme le note Royce, James pensait que l'individuel, le « non-conventionnel dans l'expérience religieuse est le moyen par lequel la vérité d'un monde surhumain se manifeste le plus clairement » (5). Ce sera l'expérience individuelle dans ce qu'elle a de plus profondément individuel qui nous fera pénétrer dans cette conscience plus profonde et plus vaste qui est peut-être la conscience universelle. Ainsi empirisme et religion, individualisme et religion s'unissent.

(1) *Talks to teachers*, p. 285.
(2) Ibid., p. 205.
(3) Ibid., p. 278.
(4) Ibid, p. VI.
(5) Royce, *William James*, p. 22.

A partir des faits (1), le pluraliste saura imaginer des analogies suivant le grand exemple des Fechner et des Mill, et saura se risquer à croire en elles (2). Pourquoi ne serions-nous pas environnés de consciences supérieures ? De consciences inférieures ? Pourquoi les plantes n'auraient-elles point d'âme, comme l'a cru Fechner (3) ?

Le théisme est renouvelé par James grâce à des hypothèses pluralistiques et à des hypothèses qu'il emprunte au spiritisme, car pour lui, les faits spirites sont ceux qui sont les plus féconds en analogies utiles à l'homme religieux (4).

James est à la fois pluraliste et dualiste ; sur le chaos des êtres se détache une personnalité divine. L'idée de Dieu donnera plus de largeur à la vision du monde, plus de résonnances à la métaphysique et en même temps elle nous rendra le monde moins étranger, plus intime. Dieu est non pas un nom, non pas un être abstrait, mais une personnalité mentale finie, existant dans le temps, un moi divin, ou plutôt encore un toi. L'objet Dieu et le sujet moi restent toujours deux personnalités distinctes (5). Etant une personnalité finie, Dieu ne peut pas connaître tout ; il se peut que certaines consciences connaissent des faits qu'il ne connaît pas. « Le sujet le plus vaste qui existe peut cependant ignorer beaucoup de choses que connaissent d'autres sujets » (6).

Dieu semble parfois être pour James synonyme de : ce qu'il y a d'idéal dans les choses (7), et si Dieu n'est que la partie idéale des choses, comment pourrait-il être l'ensemble des choses ? Il est seulement la partie des choses dont la vie est la plus intense, la conscience la plus concentrée, embrassant le plus de faits en un même indivisible instant (8).

Dieu ne crée pas les choses de l'extérieur. On peut dire en un sens que les choses font partie de lui par ce qu'elles ont d'idéal, mais elle ne sont pas créées par lui comme des choses qui lui seraient extérieures (9). Il ne crée pas tout; et sa création n'est pas une sorte d'arrangement mécanique.

---

(1) *Pluralistic Universe*, p. 314.

(2) *Is life worth living*, p. 24. *Will to believe*, p. 59. *Psychological Review*, 1898 p. 423, 424.

(3) *Immortality*, p. 85.

(4) *Psychological Review*, 1898 p. 423, 424.

(5) Sur le dualisme de James, voir Tausch *Monist*, 1909, p. 18, 21.

(6) *Critique philosophique*, 1881 tome II p. 402, 1882 tome I p. 6, 1884 p. 360, note 1. (*Will to believe*, p. 122, 135, 181 note). *Religious Experience*, p. 525. *Pragmatism*, p. 301. *Problems*. p. 130.

(7) *Pluralistic Universe*, p. 124.

(8) *Religious Experience*, p. 132 note, *Journal*, 2 mars 1904.

(9) *Pluralistic Universe*, p. 318.

On comprend dès lors que l'existence du mal ne puisse être en aucune façon la preuve de l'inexistence de Dieu. Le mal existe et Dieu le combat, avec nous. Dieu coopère avec nous (1). Il est bien véritablement une Providence, mais non pas une Providence qui trace toute droite la ligne des faits. A chaque instant, l'univers bifurque ; à chaque instant la divinité prend des décisions nouvelles (2).

Ces déterminations prises aux points de bifurcation de l'univers peuvent apparaître sous formes de miracles. James arrive ainsi à ce qu'il appelle un franc surnaturalisme, un surnaturalisme grossier *(crass supernaturalism)* un surnaturalisme morcelé *(piecemeal)* selon lequel Dieu intervient par à-coups dans l'histoire du monde. Le monde idéal s'insère de façons brusques dans le monde réel. Si la nature d'une idée réside dans ses conséquences pratiques particulières, l'existence de Dieu ne réside-t-elle pas véritablement dans les miracles, que de temps en temps, à des époques définies, il opère ? Puis n'est-ce pas là une façon d'expliquer les apparitions de la liberté dans le monde, ces commencements absolus dont James parle après Renouvier ? De ce point de vue, c'est quand le monde idéal et le monde réel s'entrepénètrent ou se heurtent, que jaillissent les nouveautés réelles (3).

Mais en même temps que Dieu nous aide, coopère avec nous, nous contribuons à faire Dieu ; il apparaît lui-même alors comme le fruit de nos efforts. « Je ne vois par pourquoi, dit James, l'existence d'un monde invisible ne pourrait dépendre en partie des réactions personnelles de n'importe lequel d'entre nous aux sollicitations de l'idée religieuse. Bref, Dieu lui-même pourrait emprunter de notre fidélité, la force et la grandeur de son être ». Nous sentons obscurément que par notre croyance, nous rendons à Dieu, le plus grand, le plus éternel service que l'on puisse lui rendre (4). La loyalisme de chacun à l'égard de son Dieu, prend une valeur infinie.

Quel sens faut-il donner à cette conception de la Divinité ? Est-elle pour l'homme un aide et un serviteur, que l'homme semble créer pour son service ? Faut-il voir un retour à des traditions religieuses primitives, renouvelées par l'esprit démocratique qui ne souffre pas de supérieurs oisifs et attend des services effectifs de celui à qui il rend des services (5), et par l'es-

---

(1) *Pragmatism*, p. 298.
(2) *Critique philos.*, 1884 (II) p. 360. (*Will to believe*, p. 180 sqq).
(3) Sur le *crass supernaturalism*, *Religious Exp.*, p. 520, 521, 522.
(4) *Is life worth living*, p. 28. (*Will to believe*, p. 60). *Critique philos.*, 1882 (1) p. 6.
(5) Tausch *Monist*, 1909 p. 21.

prit pratique ? « Le Dieu des pragmatistes, a-t-on dit, est un vieux serviteur fidèle, destiné à nous aider, à porter notre croix et à traîner notre malle au milieu de la sueur et de la poussière des épreuves quotidiennes » (1). — Ou bien faut-il y voir une conception idéale de la divinité ? Semblable au Dieu de Renan, le Dieu de William James serait alors la « catégorie de l'idéal » et dans cette hypothèse aussi, l'on comprendrait la création de Dieu, de l'idéal par l'homme, et l'aide puissante apportée par Dieu aux hommes. Ces deux façons de comprendre la divinité, l'une qui la rend si familière, l'autre qui la subtilise, sont venues se fondre dans l'esprit de James.

Mais ceci encore ne suffirait pas pour expliquer complètement le Dieu de James, c'est un aide, un ami, un serviteur, avons-nous dit. Mais il faut ajouter un aide, un ami, un serviteur singulièrement exigeant, nous imposant sans cesse des devoirs nouveaux, des tâches nouvelles, créant autour de nous pour que nos plus hautes possibilités soient révélées, une atmosphère de tempête et de danger.

Nous avons parlé jusqu'ici de la partie idéale des choses, de Dieu, au singulier. Mais Dieu pourrait bien être plusieurs. Pourquoi Dieu serait-il solitaire ? (2) Puisque la divinité est d'essence finie, pourquoi ne serait-elle pas multiple ? Un personnalisme profond mène assez naturellement, — on l'a vu chez Renouvier, — à un polythéisme. Bien avant *Les Variétés de l'Expérience Religieuse*, James parle au pluriel des puissances qui régissent l'univers, des Dieux (3). Mais c'est surtout dans cette œuvre que l'on assiste comme à une multiple apothéose. Ou plutôt James pendant longtemps (avant le *Pluralistic Universe*) n'a pas plus que Renouvier aimé à affirmer la multiplicité des Dieux ; on voit, on sent qu'il y croit, mais il présente cette croyance presque comme une hypothèse, il veut seulement montrer qu'elle a autant de droits sur notre pensée que l'hypothèse monothéiste. « Il n'y a pas plus de raison aujourd'hui, dit-il, qu'il n'y en eut et qu'il n'y en aura jamais, pour que la pensée primitive, avec sa croyance en des forces personnelles individualisées soit expulsée par la science » (4). Ces différents Dieux ne seraient pas sur le même plan de divinité. « L'univers pourrait fort bien être une collection de moi de cette sorte, ayant des degrés différents de compréhension, sans unité absolue réalisée en lui. Ce

(1) Bourdeau, *Pragmatisme et modernisme*, p. 82.
(2) *Religious Exp.*, p. 525.
(3) *Critique philos.*, 1884 tome II p. 279, 280.
(4) *Religious Exp.*, p. 123, 525. *Pluralistic Un.*, p. 310.

serait une sorte de retour au polythéisme... à un polythéisme que pour le moment je ne veux pas défendre » (1).

Dans le *Pragmatism*, la même idée revient, le plus souvent peut-être sous une autre forme. James y insiste comme d'abord il l'avait fait sur l'aspect politique ou social de son polythéisme. Pourquoi Dieu serait-il un monarque surélevé et tout puissant ? (2) Dieu n'est en vérité qu'un de nos auxiliaires, *primus inter pares*, au milieu de « tous ces modeleurs de la destinée du grand univers » (*the shapers of the great world's fate*) (3).

L'homme à l'âme dure ne va-t-il pas par là perdre sa dureté d'âme, se sentir fondre plus ou moins en ces sphères d'activité qui le dépassent? Non pas, nous a déjà répondu James dans un passage des *Variétés de l'Expérience Religieuse*, qui prévoit l'objection. Car il y a des parties du monde qui ne sont pas protégées par les Dieux ; il y a des héros que ne couvre pas le bouclier d'Athéna ; il y a aussi des choses mauvaises, irrémédiablement perdues que Dieu laisse à l'écart (4). Et le théisme, le polythéisme nous apportent de nouveau plus fort que jamais, le sens pluraliste de l'insécurité.

Nous ne nous sentons plus des sujets d'un univers monarchique, mais des citoyens libres d'une république universelle. Le monde devient « comme une sorte de banquet républicain, où toutes les qualités de l'être, respectueuses du caractère sacré les unes des autres sont assises à la table commune de l'espace et du temps » (5). « L'univers du mélioriste, dit James, est conçu d'après une analogie sociale, comme un pluralisme de pouvoirs indépendants ». On retrouve ici, mêlée à d'autres, l'influence de Th. Davidson qui avait été très forte sur James, et qui croyait en une « république d'esprits ».

James, à vrai dire dans le *Pluralistic Universe* nous présente un aspect différent de son polythéisme, un polythéisme moins « dur ». Son polythéisme. — sa théorie de la multiplicité des consciences ne se rattache pas dans ce livre à celle de Renouvier, mais à celle de Fechner. Il veut sentir dans le monde, autour de lui, au-dessus de lui, d'autres consciences que la sienne.

Le monde ne devient « sympathique » et il ne devient riche et plein que par cette hypothèse : « Est-ce que ce brave univers n'est pas fait sur un modèle plus riche, avec de la place en lui pour recevoir une nombreuse hiérarchie d'êtres ? » (6).

---

(1) *Religious Exp.*, p. 525, 131.
(2) *Pragm.*, p. 70.
(3) *Pragm.*, p. 298.
(4) *Religious Exp.*, p. 526. Cf. *Will to believe*, p. 213.
(5) *Mind*, 1882 p. 191, cf. p. 204. (*Will to believe*, p. 270, 290).
(6) *Pluralistic Un.*, p. 175, p. 310.

James conçoit donc une « organisation sociale de travail coopératif », une affaire en participation *(sharing and partaking business)*, il se représente le monde comme « une société par actions, dans laquelle les actionnaires ont à la fois des responsabilités limitées et des pouvoirs limités » — La philosophie pluraliste, dit James, est avant tout une philosophie sociale. Et le monde est pour elle un ensemble de vies qui peuvent être de tous les degrés de complexités possibles, infrahumaines, suprahumaines, aussi bien qu'humaines, « évoluant et changeant profondément dans leurs efforts et leurs essais, et qui par leurs interactions et leurs succès accumulés composent l'univers » (1).

LES RÉAPPARITIONS DE L'IDÉE DE L'UNITÉ

Ces interactions pourront-elles un jour faire que l'univers soit parfait ? Non, dirait sans doute l'homme à l'âme dure, et James souvent nous refuse cette espérance. Que le monde puisse arriver à la perfection, il ne veut pas, il ne peut pas le promettre. Et si les hommes peuvent être rangés en deux catégories : ceux qui croient que le monde sera sauvé, et ceux qui sont assez forts pour supporter de penser qu'il puisse ne pas l'être, James peut être classé le plus souvent dans la seconde catégorie (2).

Le plus souvent, disons-nous. Et en effet James ne conserve pas toujours l'attitude de l'homme à l'âme dure. Nous avons vu que le mal la plupart du temps était conçu par lui comme essentiel, comme ne devant pas disparaître. En d'autres endroits, pourtant, James se représente l'évolution comme une diminution nécessaire du mal, et peut-être finalement comme menant à une disparition du mal. Le problème du mal ne se pose pas dans le pluralisme, avons-nous dit ; car le mal est un fait. Mais dans certains passages, il nous dit que si le mal était éternel, il y aurait alors un problème du mal, car dans ce cas Dieu en serait responsable (3).

Bien plus, nous pouvons nous demander si le mal n'est pas conçu finalement par lui comme une simple privation d'être (4).

---

(1) *Mind*, 1882 p. 194, 1903 p. 97. *Critique philos.*, 1884 p. 279. *Will to believe*, p. 154. *Pragm.*, p. 290. *Immortality*, p. 83. *Mind*, 1903, p. 97.

(2) *Pragm.*, p. 282.

(3) *Religious Exp.*, p. 131.

(4) Voir une observation semblable, Woodbridge Riley *Journal of philos.*, 13 mars 1909, p. 266.

Le mal ne semble plus alors qu'une ombre, et cette ombre s'évanouit à la fin de l'évolution. On sera délivré purement et simplement du mal « à la fin », il sera effacé. L'univers, dit James, a en lui, une chance, peut-être une seule, mais elle suffit, d'être entièrement bon (1). Elle suffit, mais par son existence même, elle empêche le pluralisme d'être définitif.

Grâce à elle, en effet, le monde peut être un, le monde finalement sera sauvé ; entièrement sauvé. S'il est vrai comme dit James, que malgré toutes ses bifurcations et ses hésitations, le monde va vers un but déterminé (2), alors la sueur et le sang du monde n'ont plus de sens.

Et l'élément dangereux auquel James se plait si fort, parfois disparait. Dieu ne jouait avec nous qu'une vaine partie d'échiquier. Il parait nos coups, semblait s'intéresser au jeu, mais son triomphe final était sûr.

Et le pire pour le pluraliste, c'est que ce triomphe sera le règne de l'unité. Il est rare que James nous fasse voir la création allant dans le sens de contrastes de plus en plus intenses, de caractères de plus en plus divers (3). Le monde tend vers l'unité (4). Dieu conçoit des « fins unifiantes » comme les grands hommes dont parle James, mais en de plus vastes proportions (5). Dans ces réceptacles communs que sont l'espace et le temps, pourquoi certaines de nos expériences ne deviendraient-elles pas un jour communes elles aussi ? Ne voyons-nous pas le monde sans cesse s'unifier par les relations entre ses éléments, de plus en plus nombreuses (5) ? Pourquoi ne pas concevoir une union totale dans l'avenir (6) ? L'empirisme radical accepte donc finalement fort bien le monisme, à titre d'hypothèse (7).

On dirait qu'à plusieurs reprises des croyances contraires au pluralisme ont exercé sur James leur influence. « Le système transcendental a son charme », disait James dans son *Will to believe* (8). Il se plaisait en vrai transcendentaliste, à découvrir derrière le voile des apparences, l'unité de l'esprit (9). Dans *Human Immortality*, il propose une théorie transcendentaliste

---

(1) *Religious Exp.*, p. 132, 133. *Critique philos.*, 1884 p. 360, 361, 358.
(2) *Critique philos.*, 1884 p. 360, 361. (*Will to believe*, p. 180 sqq).
(3) Il le fait très nettement *Crit. philos.* 1884, p. 312.
(4) *Essays in radical emp.*, p. 47. *Plur. un.*, p. 330.
(5) *Psychol. Rev.*, 1895 p. 293. *Pragm.*, p. 156.
(6) *Pragm.*, p. 159, 161, 280.
(7) *Will to believe*, p. VIII. Cf. Muirhead *Aristotelian Society*, 1908-9 p. 165.
(8) *Critique philos.*, 1882 (2) p. 151. Ibid. p. 139.
(9) *Is life worth living*, p. 12, 23, 24. *Will to believe*, p. 58.

de l'âme, inspirée à la fois de Fechner et de Myers d'après laquelle les âmes particulières découlent d'un immense réservoir unique, d'une pensée infinie, d'une conscience mère (1). On a eu raison de voir ici une théorie d'un caractère très peu pluraliste (2). Elle ne le serait pas du tout, si James ne nous disait que derrière le voile des apparences, il peut y avoir plusieurs esprits (3). De toute façon on ne voit guère comment avec sa théorie de l'immortalité commune, James peut faire droit au désir qu'it reconnait en nous de survivre dans toute notre individualité (4). C'est pourtant cette théorie qu'il reprend dans un article de la *Psychological Review*, où il construit une théorie transcendantaliste de la psychologie (5). N'est-ce pas encore sous l'influence de ce monisme transcendantal, qu'il arrive à montrer la continuité des choses (6) et l'unité de l'expérience ? car l'expérience malgré sa variété est une dans son fonds ; et finalement les différentes réalités que distingue le « polyréalisme » viennent se fondre en une réalité unique ; la réalité perceptuelle contient tous les systèmes idéaux : les percepts et les concepts sont faits de la même sorte de matière ; les percepts s'évaporent en concepts ; les concepts se condensent en percepts, ce sont des échanges et des changements incessants dans la vallée de la vie (7).

La religion de la démocratie, la religion de Whitman, est, elle aussi d'essence transcendantaliste. L'évangile de Whitman et celui d'Emerson se ressemblent. Et c'est en démocrate transcendantaliste que parle James quand, dans ses *Talks to teachers*, il veut voir derrière les individus, le fond commun de l'humanité (8).

Des philosophies plus récentes attirent bien souvent James vers une sorte de monisme. L'idée de plus vastes consciences enveloppant la nôtre, l'idée de Myers qui peut être prise, il est vrai, en un sens pluraliste, est souvent sur le point de devenir une idée moniste, dans les *Varieties of Religious Experience*. Dans le *Pragmatism*, dans le *Pluralistic Universe*, il va essayer de trouver une solution qui pourra satisfaire à la fois à certaines exigences du pluraliste et à certaines exigences du moniste.

---

(1) *Human Immortality*, p. 106 et note 5.
(2) Howison *Limits of Ev.*, p. 285, 288. Alb. Lefèvre *Philos. Review*, 1900 p. 109.
(3) *Hum. Immort.*, p. 107.
(4) Ibid., p. 29, 30, 36, 39, 41.
(5) *Psychological Review*, 1895 p. 122.
(6) *Psychological Bulletin*, I 5.
(7) *Problems*, p. 107. *Communication au Congrès de psychologie*, p. 2, 8, 9.
(8) *Talks to teachers*, p. 278, 300.

Royce a mis en lumière, la nécessité d'un être qui connaisse pour fonder en raison l'existence des êtres connus. James déclare que les pragmatistes ne se peuvent passer de cet être s'ils veulent prouver la réalité des êtres particuliers (1). Déjà dans *the Will to Believe*, James ne se montrait-il pas favorable à l'hypothèse d'un penseur divin qui penserait tout (2) ? Et l'idée bradleyenne de la transmutation n'est pas absente du livre (3).

Puis James fut arrêté longtemps par une difficulté essentielle à sa propre psychologie autant qu'à la métaphysique de l'absolu, telle que le conçoit Royce ; il se demande comment à l'intérieur d'une conscience peuvent exister d'autres consciences (4).

Il nous faut suivre sur ce point le travail de sa pensée, nous verrons du pluralisme se dégager un monisme nouveau.

En 1905, il s'attache à ce qu'il appelle le problème de la domination des consciences de plus vaste envergure sur les consciences moins vastes ; il déclare ne pas très bien comprendre encore ces spéculations. Mais déjà il parle de l'expérience pure comme d'un absolu (5).

Dans le *Pluralistic Universe*, il discute l'hypothèse de l'absolu, telle que l'a formulée Royce, et nous montre les variations qu'ont subies ses idées sur ce problème. En somme, on peut dire que le *Pluralistic Universe* est le livre le moins pluraliste de James, celui où il s'efforce de s'approcher de plus en plus du monisme. Royce, pour concevoir son absolu, partait d'une comparaison avec les phénomènes psychiques; les moi se composent dans l'absolu comme les idées, les sentiments, les sensations, qui sont de plus petits « moi » se composent dans notre moi normal; c'est là que James voit se nouer le problème métaphysique (6). Pendant longtemps une telle composition des pensées lui paraissait impossible (7). Et si cette composition lui semblait insoutenable en psychologie, elle lui semblait tout aussi insoutenable en métaphysique.

Il se rend compte alors que c'est moins l'idée d'absolu en elle-même qu'il critique, que toute la classe de suppositions dont elle offre seulement l'exemple le plus remarquable, l'exemple suprême, « l'idée des expériences collectives se proclamant

---

(1) *Psychol. Review*, 1908 p. 16.
(2) *Will to believe*, p. 212-213.
(3) *Will to believe*, p. 58.
(4) *Pluralistic Un.*, surtout *Lect.* V.
(5) *Psychological Review*, 1905 p. 17, 18. *Essays in Radical Empiricism*, p. 180, 188.
(6) *Pluralistic Un.*, p. 184.
(7) *Pluralistic Un.*, p. 188-189.

identiques à leurs éléments et pourtant ayant des expériences tout à fait différentes de celles des éléments ».

Mais, se dit il, s'il pouvait y avoir des expériences collectives semblables, alors l'absolu pourrait exister : la question est avant tout de savoir si ces expériences existent (1). La question se précise et redevient ce qu'elle avait été d'abord : une question psychologique. Faut-il dire, comme James l'avait dit dans sa Psychologie que tout fait psychique complexe est une entité psychique séparée, arrivant au-dessus de la foule des autres entités psychiques qu'on appelle à tort ses parties, et prenant leur place et leur fonction, mais sans les avoir à proprement parler comme éléments ? Il faut alors nier l'absolu et aussi bien que l'absolu, l'âme de la Terre d'un Fechner qui comprend en elle d'autres âmes et affirmer seulement le Dieu du théisme, car la logique de l'identité nous dit qu'une chose ne peut pas être différente d'elle-même.

Mais une telle position est-elle acceptable ? Au nom de la logique de l'identité, nous brisons l'univers, nous le faisons essentiellement discontinu. Et il semble incompréhensible que les champs de conscience qui se remplacent avec une telle régularité, chacun connaissant la même matière, mais l'intégrant dans un concept toujours plus vaste, n'aient rien de commun en tant qu'existences alors qu'ils sont identiques en tant que fonctions. Dira-t-on que c'est leur objet, leur matière qui les rend identiques ? Mais cet objet, cette matière, est tout au moins connu d'une façon différente, et nous sommes toujours en présence d'une diversité.

Heureux, semble dire James, heureux les panthéistes, si le privilège de croire à la composition des conciences leur est réservé ! Mais cela ne peut pas leur être réservé. Notre intelligence ne peut pas s'enmurer elle-même toute vivante. C'est Fechner, c'est Royce, c'est Hegel qui semblent suivre le meilleur chemin. Le veto de la logique est pour Fechner quelque chose dont il n'a jamais entendu parler. Royce entend cette voix mais il prend bien soin de ne tenir aucun compte de ses défenses ; Hegel connaît ces interdictions, mais ce n'est que pour les prendre en mépris, et tous vont leur chemin, joyeux. Serons-nous les seuls à admettre ce droit de veto ?

Les empiristes semblaient donc être les intellectualistes ; les rationalistes comme Royce et Hegel méprisaient la raison.

« Avec toute la sincérité et toute la patience que je pouvais apporter, je me mis en face du problème, et luttai pendant des années, couvrant de notes, de mémoranda, de discussions avec

(1) *Pluralistic Un.*, p. 204.

moi-même au sujet de cette difficulté, des centaines de feuilles de papier : « Comment plusieurs consciences peuvent-elles être une seule conscience ? » Il fallait abandonner la psychologie sans âme ou bien se rallier soit à l'idée que la logique de l'identité n'est pas la seule logique et adopter une forme supérieure (ou inférieure) de rationalité soit admettre que la vie est complètement, fondamentalement irrationnelle.

Pourquoi donc ne pas abandonner cette psychologie sans âme, dira-t-on ? Pourquoi ne pas accepter des agents spirituels, des âmes, et une divinité ? Mais James ne peut pas accepter l'idée d'une âme. Ce serait abandonner son nominalisme. L'âme n'est qu'un nom. Il ne reste donc plus qu'à considérer les deux partis qui restent : soit inventer une logique, comme Hegel l'a tenté, soit abandonner la logique d'une façon complète et définitive.

C'est le dernier parti que prend James. Le problème cesse d'être pour lui un problème, parce que les termes conceptuels dans lesquels il est posé rendent toute solution impossible. Et c'est Bergson, nous dit-il, qui lui a donné le courage d'abandonner ainsi la logique et l'intellectualisme (1), cette logique même au nom de laquelle il avait d'abord attaqué la philosophie de Hegel, et que maintenant, d'accord avec Hegel sur ce point, il condamne comme inadéquate à la réalité (2).

Si l'on abandonne la logique intellectualiste, on doit admettre que les phénomènes psychiques se composent les uns avec les autres, et d'une façon plus générale on peut admettre que dans l'absolu tous les phénomènes se mêlent les uns aux autres (3). Comme dans l'expérience même, ils sont leurs « propres autres ». L'absolu cesse d'être une impossibilité.

James trouve dans les faits anormaux ou supranormaux et dans les expériences religieuses les suggestions les plus fortes en faveur d'une sorte de confluence de nos consciences dans des consciences plus vastes. Il parle d'expériences d'une vie inattendue qui succède à la mort, d'expériences de joie qui viennent après le désespoir. C'est la pensée luthérienne elle-même, dit-il : il faut s'abaisser pour s'élever ; c'est la théorie de la *Mind-Cure*, nous nous abandonnons, nous cédons aux forces inconnues, et de nouvelles réserves de vie se révèlent ; ces expériences ne sont en rien rattachées à nos expériences ordinaires, elles ren-

---

(1) *Pluralistic Un.*, p. 205-212. Cf. Flournoy, p. 183 note.

(2) Une lettre citée Flournoy, p. 176 note, montre combien profonde est la différence sur ce point entre la pensée de James en 1892 et ses dernières conceptions.

(3) *Pluralistic Un.*, p. 292.

versent leurs valeurs. Et en même temps, elles semblent élargir le monde à l'infini (1). Ceci, l'entendement, au sens où l'on prend d'ordinaire le mot, ne peut pas l'expliquer. Il faut pour comprendre ces expériences admettre des idées analogues à celles de Fechner : il y a dans l'univers une âme qui sympathise avec celle du croyant, il y a une continuité entre notre âme et cette âme plus vaste ; cette âme plus vaste peut, grâce à cette continuité même, nous sauver (2). Il y aurait donc une vie surhumaine à laquelle nous pourrions participer (3), et James reprend pour nous faire comprendre le monisme expérimental, la métaphore du grand réservoir psychique dont il se servait dans *Human Immortality* (4).

Au dernier moment pourtant il se rallie de nouveau au pluralisme : la seule façon d'échapper au mystère de la chute, c'est d'être pluraliste et d'admettre que la conscience surhumaine si vaste qu'elle soit, « a elle-même un environnement fini et par conséquent est finie ». La conscience suprême n'embrasse pas tous les faits et tous les actes de l'univers (5). Il n'y a pas une interpénétration de toutes choses dans toutes choses (6), bien que toute chose donnée comprenne une multiplicité, bien qu'entre une chose donnée et ses voisines il y ait ce que James appelle une inextricable interfusion.

Une nouvelle doctrine semble alors s'esquisser que l'absolutisme réaliste, cette philosophie empirique de l'identité pouvait faire pressentir ; si les choses particulières sont leurs « propres autres », s'il y a partout cette multiplicité dans l'unité dont parlent les monistes, si dans toutes nos idées il y a comme la présence d'une absence, si l'instant présent comprend en lui-même cette complexité infinie que les idéalistes supposent dans l'absolu, si notre moi ne peut être absolument distingué de ses causes, de son environnement, de ses objets, de son passé, de son avenir, de notre corps, si le présent déborde sur le passé et le moi sur le non-moi, si notre moi est toujours une partie d'un moi, si enfin la totalité de notre moi n'est pas quelque chose qui puisse être conçu, mais seulement quelque chose qui puisse être senti (7), un nouvel absolutisme devient possible. Pourquoi ne pas dire que nous formons nous-mêmes la marge d'un moi plus véritablement

(1) *Pluralistic Un.*, p. 303-306.
(2) Ibid., p. 307.
(3) Ibid., p. 309.
(4) Ibid., p. 299, 300.
(5) Ibid., p. 310-311.
(6) Ibid., p. 322.
(7) Ibid., p. 284-289.

central ? Pourquoi n'y aurait-il pas une confluence de nos consciences dans une conscience plus haute, bien que nous l'ignorions ? (1)

Mais ce monisme peut à peine se traduire en mots : il est un acte ; il faut pour réfléchir en quelque sorte cet acte, penser en termes non conceptualisés. Pourquoi la vie ne répond-elle pas aux questions que lui pose l'intellectualisme ? Parce que l'intellectualisme lui pose des questions qui ne la regardent pas et qu'elle n'a pas à comprendre (2).

L'absolu cesse par là même d'être une chose impossible. Mais pour l'atteindre il vaut mieux suivre la méthode concrète et hypothétique de Fechner que la méthode, toujours plus ou moins abstraite et déductive, de Hegel, de Royce et de Bradley. Et l'on arrivera à une conception à la fois pluraliste et panpsychiste de l'univers (3), assez proche au fond de la leur.

James essaie donc de trouver une réponse au problème posé par Royce dans une métaphysique que l'on a rapprochée de celle de Strong, de Bergson, et des spéculations de Morton Prince (4). Il met au premier plan ce qui était le fond moniste de sa philosophie : l'idée de l'expérience pure. N'est-elle pas essentiellement non-dualiste, comme il le dit (5) ? Il prétend arriver à une « nouvelle philosophie de l'identité ». La philosophie pluraliste comme la philosophie de l'absolu voit dans la substance humaine la substance divine elle-même ; l'empirisme radical est, dit-il, une philosophie panthéiste (6) et un panpsychisme, mais à l'intérieur de l'identité même, il distingue comme Fechner et Lotze l'avaient suggéré, comme M. Bergson l'a fait, des rythmes de qualités (7), et il n'admet pas qu'il y ait une totalité complète, achevée, qui enferme tous les détails de l'expérience à laquelle ils soient « donnés ».

James n'est donc pas un de ces hommes à l'âme dure dont il parle dans le *Pragmatism*. Un pluralisme pur serait pour lui pure anarchie (8), le capharnaüm des faits ne lui suffit pas (9). Il veut sentir dans l'Univers une certaine intimité, une certaine

---

(1) *Pluralistic Un.*, p. 289-290.
(2) Ibid., p. 290, 291.
(3) Ibid., p. 313.
(4) Voir *Psychological Review*, 1905, p. 17. *Journal of philos.*, III p. 657.
(5) *Mind*, 1905 p. 195, *Essays in Radical Emp.*, p. 257.
(6) *Plur. Un.*, p. 34, 35.
(7) *Journal of philos.*, 1905 p. 180. *Essays in Radical Empiricism*, p. 134. *Plur. Un.*, p. 34. 35.
(8) *Plur. Un.*, p. 44.
(9) *Pluralistic Un.*, p. 318-320.

sympathie. Il va jusqu'à dire que s'il adopte le pluralisme, c'est parce qu'il lui donne un univers intime. James voit en Dieu un semblable : le pluralisme, dit-il dans *A Pluralistic Universe*, et particulièrement le pluralisme panpsychiste, le satisfait parce qu'il fait sentir dans l'univers des âmes amies. Il lui faut une religion. La religion est, nous a dit James, ce qui rend le monde dramatique et dangereux, c'est elle qui amplifie les résonnances du monde ; elle ouvre à l'esprit des profondeurs inconnues et lui fait pressentir de terribles dangers. Mais il nous dit aussi : la religion rend le monde calme et paisible ; elle est la certitude que le monde sera sauvé. Et quand dans ses *Problems*, il compare le pluralisme et le monisme, il nous dit : l'un est plus moral, l'autre est plus religieux (1). La religion qui apporte la guerre apporte en même temps la paix. James n'a pas vu les deux aspects de la religion en même temps, il les a vus successivement, et il nous dit : le pluralisme est religieux parce qu'il y a pour lui un mal réel ; le pluralisme n'est pas religieux parce qu'il y a pour lui un mal réel ; et finalement, il semble regretter que pour le pluralisme le mal ait une réalité si profonde.

Il s'attache à l'idée de Dieu pour que lui soit garanti « un ordre moral présent de façon permanente ». « Un monde avec un Dieu en lui peut sans doute brûler ou geler mais la tragédie en lui n'est que provisoire et partielle » (2).

Sans doute James n'acceptera jamais un monisme complet. Il se rallie à l'idée d'un « pluralisme monistique. » Dans *A Pluralistic Universe*, il veut se tenir, semble-t-il, à égale distance du pluralisme et du monisme. Il demande que le pluraliste lui accorde une certaine unité et le moniste une certaine pluralité. Il reproche aux monistes leur intransigeance. L'idée de quelque chose qui est en partie ceci et en partie cela, est pour eux inacceptable. L'esprit moniste est « violent ». « Il ne peut supporter les idées de plus et de moins ». « Il se porte toujours aux extrêmes » (3). Il nie la légitimité de la notion de « quelques-uns », il n'accepte que la notion du tout et la notion du rien (4). Au contraire, le compromis et la médiation sont inséparables de la philosophie pluraliste (5). James reste pluraliste en ce sens.

Même au moment où elle essaie d'être moniste, sa métaphysique n'y arrive pas tout à fait. Le monisme reste pour elle une limite.

---

(1) *Probl.*, p. 141, 142.
(2) *Journal*, 1904, p. 679, 680.
(3) *Plural. Un.*, p. 74.
(4) Ibid., p. 79.
(5) Ibid., p. 313.

« *Ever not quite* », « jamais tout à fait » pourrait-on dire, en reprenant un mot de James dans son *Will to Believe* (1), telle est la devise de ce « monisme pluraliste » (2).

Ajoutons que la façon empiriste, pragmatiste et pluraliste dont James traite le problème de l'unité tend finalement à diminuer son importance. Il ne s'agit plus que de voir quel est le degré d'unité et le degré de diversité de l'Univers. « Le monde est un en un certain sens et multiple en d'autres sens... Une fois que nous avons dû en venir à cette vue plus raisonnable, la question de l'Un et du Multiple peut fort bien cesser de paraître importante » (3).

Ainsi une sorte de dialectique immanente pousse James, semble-t il, du pluralisme vers un monisme à l'intérieur duquel il tente d'intégrer le pluralisme. *E pluribus unum*, c'est finalement sa devise, comme ce fut celle de son père ; de quelle façon concevoir l'unité pour que cela soit possible ? Faut-il même « concevoir » l'unité ? Comment le monisme doit-il se relâcher ou plutôt encore s'approfondir pour laisser place au pluralisme ? C'est peut-être ainsi qu'en dernier lieu il faudrait poser les problèmes pour bien se rendre compte de ce qu'ils étaient pour James.

Mais en même temps qu'il s'attache de plus en plus à résoudre le problème de l'Un et du Multiple, son lecteur et James lui-même se demande si le problème de l'Un et du Multiple ne perd pas sa valeur et même son sens, puisque l'on peut admettre un « pluralisme moniste », et surtout puisqu'il s'agit d'actes de la pensée qui dépassent l'intelligence et qui pourront être traduits, comme on voudra, en termes de pluralisme, ou en termes de monisme.

Ce que nous avons dit peut faire comprendre qu'il n'y ait pas à proprement parler de disciples de W. James. Ceux qui d'abord pouvaient être rangés parmi ses élèves, se sont peu à peu écartés de son enseignement, ou l'ont uni à des doctrines bien différentes, comme R. B. Perry (4).

---

(1) *Will to believe*, p. VIII. Citation de Blood.

(2) Avant d'employer cette expression dans *A Pluralistic Universe*, James l'a employée dans *Pragm.*, p. 13.

(3) *Probl.*, p. 133.

(4) Dans ses articles du *Monist* en 1902 et dans le volume *An approach to philosophy*, il montre la réalité échappant de tous côtés à la logique des intellectualistes. Seul le pluralisme peut en donner une idée fidèle. Il affirme, à l'aide surtout de l'idée de divers domaines de réalité, l'indétermination des choses, leur variété radicale. Mais toujours, même lorsqu'il se rapprochait le plus du personnalisme, il a insisté sur l'élément « réaliste » du pluralisme. Il s'agit d'étudier d'une façon de plus en

Mais il faut tenir compte de la grande influence qu'il eut sur des philosophes comme Schiller et d'une façon générale sur les personnalistes d'Oxford, et sur les personnalistes comme Bakewell et ses compagnons de l'école de Californie. D'autre part, nous verrons que l'on ne peut expliquer la formation du néo-réalisme sans faire une large place aux idées de James.

Les quelques penseurs que nous allons brièvement étudier, sont non pas des disciples de James mais des philosophes chez qui on retrouve assez souvent l'accent de James, cet amour du concret, du divers, de la vie avec ses dangers et ses luttes.

Dickinson Miller voit dans la nature des discontinuités, des isolements absolus, des expériences disjointes ; et il complète comme James son empirisme radical par un pluralisme dynamique, par une théorie du « hasard éthique » (1).

Lowes Dickinson, écrivain brillant, intéressant, semble avoir vu dans ces idées surtout ce qui pouvait être source d'inspiration morale. « L'homme comme je le vois, dit-il, est une créature non finie, même d'une façon approchée. Il est une créature en train de se créer elle-même, pleine de possibilités, de potentialités ». Et ces possibilités humaines sont bien comme James l'a dit, les possibilités de l'univers ; il faut, dit Lowes Dickinson, faire concevoir à l'homme que l'univers entier veut marcher vers les buts que nous nous proposons ; nous devons combattre et de l'issue du combat dépendra dans une certaine mesure, l'issue du monde. En luttant contre le mal, nous portons aide « à quelque chose de réel qui est divin, nous résistons à quelque chose de réel qui est diabolique ». La mythologie future qui nous présentera le monde comme un grand champ de bataille sera, nous dit Lowes Dickinson, dualiste, ou plutôt encore pluraliste (2).

Dresser, tout en restant un moniste résolu, cherche aussi dans les œuvres de James des leçons d'énergie, exalte l'homme comme le constructeur et le possesseur de sa destinée ; l'homme n'a qu'à écouter les « voix de la liberté », à voir devant lui les possibilités sans limites que l'évolutionnisme lui ouvre, et à partir, vénérant le hasard comme un Dieu (3).

---

plus précise le monde qui nous est donné. Les critiques de Royce ne prouvent nullement l'insuffisance d'une philosophie réaliste et pluraliste, pourvu que le pluralisme ne soit pas un pluralisme absolu.

(1) *Psychol. Bulletin*, II p. 49, 50. *Philos. Review*, 1899 p. 269. Cf. sur les relations de James et D. Miller, Armstrong, *Eras*, p. 265.

(2) *Hibbert Journal*, 1908, p. 518, 521, 523, 524, 527. Voir aussi le livre de Whitby *Ethics* et Jacks *The Alchemy of Thought*, malgré ses tendances monistes.

(3) Dresser *Voices of freedom*, p. 23, 40, 42 et 45.

Dans les articles et les ouvrages de H. M. Kallen (1), de Goddard (2), on est de même en présence d'une conception héroïque de la vie le monde à chaque instant est plein de périls nouveaux, dit Goddard ; le philosophe et le poète doivent nous révéler le monde varié et dangereux. H. B. Alexander (3) expose un « nouveau manichéisme ». Le mal est réel et Dieu a à lutter contre lui.

Peut-être ces pensées sont-elles les symptômes d'un état profond de l'âme américaine, toujours en quête d'une religion de la démocratie et de l'action ; cette âme a recherché dans la philosophie de James une croyance qui aurait pu être appelée à prendre la succession de celle d'Emerson et de celle de Whitman.

Ne sont-ce pas encore les mêmes tendances que l'on trouve chez des philosophes tout différents, différents entre eux, différents de James et qui pourtant communient tous, pourrait-on dire, dans cette affirmation à la fois de la lutte et de l'alliance universelles ?

Dans les livres de Santayana, on sent parfois une vision du monde confus et chaotique qui ressemble à celle de James (4), et l'idée d'une irrationalité essentielle de l'existence. Ce que le rationaliste appelle néant c'est « le substrat et le lieu de toutes les idées, substrat qui possède la réalité opaque de la matière l'irrationalité écrasante de l'existence même » (5). Le platonisme de Santayana est surperposé à un irrationalisme profond.

William James a signalé l'intérêt des livres de Fawcett : *The Riddle of the Universe* et *The Individual* (6). Fawcett veut unir l'empirisme anglais et le romantisme de Schelling et de Schopenhauer (7).

Il est anti-intellectualiste, irrationaliste. L'intelligence faisant partie du monde de l'apparence ne peut nous faire comprendre pleinement la réalité. Ce qui est apparent et ce qui se manifeste ne le fait en dernier ressort qu'en vertu de son propre droit (8). Le fondement de la nature est alogique et l'alogique s'exprime par la force (9). L'univers est une lutte de forces multiples. « La

(1) H. M. Kallen *Journal of philos.*, VII 589, VIII 617, IX 549, 557.
(2) Goddard *Journal of philos.*, VII 125.
(3) *Journal of philos.*, VIII 5, 29, 33.
(4) Santayana *Life of reason*, I 64-65.
(5) Santayana *Life of reason*, I 41.
(6) Fawcett *Individual*, préface p. VIII.
(7) Ibid., p. 1 sqq.
(8) Ibid., p. 136, 267.
(9) Ibid., p. 141.

pluralité est aussi fondamentale dans l'univers que l'unité » (1). Le monde est changement incessant.

La guerre ne devait pas rester sans influence sur ces tendances. Si la pensée américaine repousse alors certaines des idées que nous venons de voir, par exemple une certaine conception de la force, elle est amenée par contre à concevoir de plus en plus un Dieu fini qui protège les individus finis, et ce mouvement théologique vers un Dieu de plus en plus personnel, de plus en plus proche de nous et qui répond à notre appel, s'exprime dans de nombreuses pages des dernières années du *Hibbert Journal*. Un Dieu qui est notre camarade, qui lutte avec nous et qui à travers la guerre conduit vers la paix, et la libre société des individus et des nations, tel apparaît le Dieu des philosophes de l'Amérique.

De là l'accueil fait aux dernières œuvres de Wells, aussi bien en Amérique qu'en Angleterre, *The Soul of a Bishop*, et *God the Invisible King* : un Dieu fini qu'entourent de toutes parts la Nature et la Nécessité, un Dieu qui est notre allié dans la lutte, le Dieu de Wells se rapproche bien du Dieu de Renouvier et du Dieu de James. En réalité, plus encore que dans ces deux ouvrages où derrière le Dieu fini, on aperçoit le Dieu voilé et omniprésent, c'est dans le roman *Mr Britling sees it through* que l'on se trouve devant le Dieu fini et devant lui seul. « Ces théologiens, ils nous ont dit sur Dieu des absurdités. Ils nous ont dit qu'il est omnipotent, omniscient, etc... Mais le sens commun voit mieux les choses... Après tout, le Dieu réel des chrétiens est le Christ, et non pas Dieu tout-puissant... Un jour il triomphera. Mais c'est injuste de lui attribuer tout dès maintenant... C'est là folie de théologien. Dieu n'est pas absolu. Dieu est fini. Un Dieu fini, qui lutte à sa manière grandiose et large, comme nous luttons à notre manière, faiblement et sans savoir nous y prendre, qui est avec nous, qui est notre allié, voilà l'essence de toute religion réelle. Oui, si je pensais qu'il y a un Dieu omnipotent qui regarde les batailles et les morts et tout le gâchage et l'horreur de cette guerre, alors qu'il est capable d'empêcher tout cela, et qui fait tout cela pour s'amuser, je lui cracherais au visage. Comment Dieu peut-il être une personne, comment peut-il être de quelque intérêt pour l'homme, s'il n'est pas limité et fini, et humain comme nous-mêmes ? Avec des choses en dehors de lui et au-delà de lui ». Et bientôt Dieu va apparaître à

(1) Fawcett *Individual*, p. 135. Cf. sa critique du monisme. *Monist*, 1896-97, p. 68 sqq.

M. Britling, Dieu le maître, le capitaine de l'Humanité, Dieu qui combat contre la Force et contre la Nuit, « Dieu l'Invisible Roi », un roi jeune et hardi.

Et sous les traits du vieil expérimentateur de *Joan and Peter*, qui se plaît à introduire des nouveautés dans le monde, qui est créateur de liberté, qui surveille de loin ses expériences, c'est encore le roi jeune et hardi que nous reconnaissons.

Est-ce là cependant que va s'arrêter Wells ? Il y a le Dieu qui gouverne le monde mais il y a aussi le Dieu que sent le cœur, qui vit dans notre cœur, et vers lequel en même temps nos efforts sont tendus, un Dieu qui est une libre nécessité. Et ici comme chez James, bien que d'une façon différente, nous dépassons encore le pluralisme. L'Être Voilé est partout présent.

Cette conception que l'on trouve chez Chesterton, d'une vie sans cesse nouvelle, pleine de miracles, d'aventure, de *romance*, et pourtant où l'on se sent à l'aise (1), cette « fidélité militaire », ni optimiste ni pessimiste, qui nous lie à la vie et au « capitaine divin » (2) n'est-ce pas malgré toutes les différences qui séparent de l'hétérodoxie de James et de Wells, la pensée de Chesterton, cette orthodoxie profonde à laquelle mène le profond paradoxe, une conception qui est bien proche de celle de ces auteurs ? Dieu transcendant et personnel est essentiellement libre et non seulement les miracles mais en même temps les lois, non seulement le surnaturel mais encore la nature, sont des manifestations de son libre choix sans raison (3). D'ailleurs la nature n'est-elle pas surnaturelle ? Comme Blood et comme James, Chesterton insiste sur cet élément d'irrationalité, si petit soit-il, qui fait que jamais la nature n'est entièrement raisonnable, et qui la rend toujours quelque peu surnaturelle (4).

Sans être un pluraliste à proprement parler, il met en lumière la division et la séparation des choses, la réalité des personnes (5). « Le christianisme, par instinct, se réjouit de ce que Dieu ait brisé l'univers en petits morceaux, parce que ce sont des morceaux vivants. Le christianisme est une épée qui sépare et qui libère. Dieu se réjouit de la séparation de l'univers en âmes vivantes ». De là la possibilité de l'amour devant les personnes et de l'étonnement devant les choses, et la possibilité de l'action (6).

---

(1) *Orthodoxy*, p. 14, 226.
(2) Ibid., p. 139.
(3) Ibid., p. 143, 234.
(4) Ibid., p. 147.
(5) Ibid., p. 242.
(6) Ibid., p. 243-245.

Et Dieu lui-même n'est-il pas une société, — bien différent de cette divinité orientale qu'est le Dieu d'Omar et de Mahomet? « Il y a une sorte de variété et de liberté qui existe au cœur même du monde » (1).

Et l'idée d'aventure revient sans cesse, aussi bien dans *Orthodoxy* que dans les contes et les romans de Chesterton, l'idée du danger incessant, du précipice tout proche, de la perdition possible. L'existence est une histoire et nous ne savons pas comment peut finir cette histoire (2). Une crise immortelle, un carrefour qui sans cesse se présente à nouveau, un carrefour au milieu de la vallée, telle est la vie pour le christianisme.

Dieu lui-même a une histoire ; Dieu lui-même est séparé ; et Dieu lui-même est un rebelle en même temps qu'il est un Roi (3).

Ainsi dans l'orthodoxie de Chesterton comme dans l'hétérodoxie de Wells et de James des idées assez semblables réapparaissent, malgré les différences essentielles qui séparent Chesterton et de James et de Wells et même qui l'opposent à eux.

---

(1) *Orthodoxy*, p. 248, 249.
(2) Ibid., p. 250.
(3) Ibid., p. 251-253, 254.

LIVRE IV

DE L'IDÉALISME PERSONNEL AU NÉO-RÉALISME

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCOLE D'OXFORD ET SCHILLER

Vers 1898 un groupe d'amis se réunissait fréquemment pour s'entretenir de sujets philosophiques. Ils combattaient à la fois le naturalisme et l'absolutisme ; à ces doctrines ils opposaient une philosophie de l'individualité, qui prétendait d'ailleurs par son idéalisme rester dans la tradition d'Oxford (1).

Ils exposèrent leurs principes dans le volume qui s'intitule : *Personal Idealism*. Un volume qui avait paru l'année précédente portait le même titre, il devait fonder l'école de Californie, comme celui-ci fondait l'école d'Oxford. Sturt déclare d'ailleurs que le mot surgit tout naturellement dans son esprit et dans celui de ses amis avant qu'ils eussent connu l'ouvrage de Howison intitulé : *The Limits of Evolution* (2).

Quels éléments pluralistes peut-on trouver dans cette nouvelle métaphysique d'Oxford ? On ne peut pas, croyons-nous, appeler pluralistes, comme le fait Howison (3), la plupart des membres de ce groupe. Il y a seulement chez eux des tendances vers un certain pluralisme, contrariées par certaines autres idées philosophiques ou religieuses.

---

(1) Préface du *Personal Idealism*, p. V, VI. Cf. sur l'idéalisme d'Oxford Sturt *Line of Advance*, p. 31. (*Aristotelian Society*, 1904-5).

(2) Un des essais du *Personal Idealism* s'appelle *The Limits of Evolution*. Et Sturt aime à parler des limites de l'hypothèse évolutionniste. Préface du *Personal Idealism*, p. V et note.

(3) *Mind*, 1903 p. 228.

Sturt veut étudier les objets dans leur totalité concrète qui est leur personnalité ; la chose bonne par excellence, dit-il, c'est la personnalité (1). Il voit les choses mouvantes, actives ; l'« idole » de l'absolutisme est l'idole de la passivité (2). Mystique et pessimiste, l'absolutiste s'endort au sein de l'absolu. L'idéaliste personnel au contraire se construit une philosophie de l'effort ; l'univers entier s'efforce, l'univers entier est libre (3) ; et à l'intérieur même de l'univers toutes les choses sont libres, ont leurs qualités propres ; point de dépendance absolue, mais une dépendance et une indépendance relatives (4) et un Dieu libre.

On voit qu'il n'y a pas là pluralisme à proprement parler, et pourtant par l'importance accordée aux volontés personnelles, aux efforts individuels, Sturt se rapproche de cette philosophie.

Il en est de même pour Bussell qui voudrait délivrer l'individu de la tyrannie de l'Un (5), pour Underhill qui insiste sur les trous, sur les saltus qui sont dans l'univers (6), pour Boyce Gibson. Ce dernier s'est rangé un moment parmi ceux qu'il appelle « les pluralistes ou volontaristes », mais seulement d'une façon provisoire, spécifie-t-il lui-même. Il superpose en effet un monisme à son pluralisme. « On ne peut insister sur le postulat pluraliste comme sur le postulat ultime », dit-il, et il croit que la fonction réelle du pluralisme d'aujourd'hui est de préparer la voie à « un monisme raisonnable et fructueux » (7).

C'est à Rashdall qu'avait été réservée dans le volume la conclusion, qui semble une sorte d'exposé des idées générales du groupe.

Rashdall dut subir profondément l'influence de Lotze et des théologiens dont les théories dérivent de sa doctrine, surtout de Ritschl. Il déplore que les philosophes anglais ne connaissent que Hegel et d'une façon bien superficielle, au lieu d'avoir étudié H. Lotze : « le seul penseur moderne original de l'ordre le plus élevé, dont la pensée soit chrétienne profondément et sans réserve » (8). La théologie de Rashdall continue celle des Martineau et des Lotze (9).

Rashdall considère le problème de la personnalité, selon ses

---

(1) *Logic of Pragmatism*, apud *Aristotelian Society*, 1902-3 p. 96-122.
(2) *Idola Theatri*, p. 33, 34.
(3) *Line of advance*, p. 30, *Aristot. Society*, III 59.
(4) *Idola*, p. 32. *Aristot. Society*, III 60.
(5) Dans son essai sur *The Future of Ethics*, dans *Pers. Idealism*.
(6) *Pers. Idealism*, p. 201.
(7) *Relation of Logic and Psychology*, p. 182.
(8) *Pers. Idealism*, p. 386. Cf. *Journal of Theological Studies*, janv. 1902, p. 186. Cf. aussi Caldwell *Philos. Review*, 1908 p. 199.
(9) Upton *Martineau*, p. 156. Il serait curieux de comparer les idées de Rashdall avec celles que devait développer H. G. Wells.

propres termes, comme la pointe de la pyramide philosophique (1). Et bien qu'il ne recule pas devant le mot d'absolu, ni devant l'idée d'unité, ni devant la conception d'une substance intemporelle (2), il critique le monisme avec âpreté. Une conscience ne peut être incluse dans une autre conscience. Le fait même qu'il y a des consciences dans l'univers est la négation du panthéisme (3).

Ce qu'il faut dire seulement c'est qu'au-dessus de la personnalité humaine, imparfaite, se souvenant à peine une année de ce que l'autre année elle était, s'élève la personnalité de Dieu, être bon, éternel, bien qu'il soit dans le temps comme toutes choses, ayant avec les hommes des relations semblables à celles des hommes entre eux, ayant des sentiments semblables aux nôtres, ressentant du plaisir, ressentant parfois quelque chose qui ressemble à la douleur (4). Dira-t-on que toutes ces déterminations rendent Dieu fini ? Soit. Tout ce qui est réel est en un sens fini et Dieu est limité par nous qui sommes créés par lui (5). Bien que Dieu paraisse à Rashdall devoir être omniscient (6), il ne doit pas d'après lui sentir tout, l'entendement étant beaucoup plus ample et étendu en lui que la sensibilité ; Dieu ne peut éprouver ma faim, dit Rashdall (7). Et cependant Dieu a assez de sentiment, assez d'humanité pour être malheureux des malheurs d'ici bas.

Dans ce monde, tout n'est pas bon en effet; pour Rashdall comme pour James, la distinction entre le bien et le mal existe dans la nature des choses, malgré les optimismes monistes. Ici, comme chez James et comme chez Renouvier, le mal, quatrième postulat de la raison pratique, est rendu possible par une théologie personnaliste (8).

Ainsi le monde apparait non comme une grande conscience, tel que se le représentent beaucoup parmi les absolutistes mais comme un grand ensemble de consciences dont l'une mérite d'être appelée Dieu, comme une société d'esprits, comme une communauté de personnes où les personnes n'ont rien à

---

(1) *Personal Idealism*, p. 370.

(2) *Pers. Idealism*, p. 391, 392. *Mind*, 1909 p. 115.

(3) *Pers. Idealism*, p. 383, 388. Il a repris ces mêmes idées à mainte reprise et particulièrement *Aristotelian Society*, 1919, *Supplementary Volume* II, *Problems of Science and Philosophy*, p. 109 sqq.

(4) *Personal Idealism*, p. 386, 387. *Aristot. Society*, 1904-5 p. 12, 27, 28. *Mind*, 1909 p. 115.

(5) *Personal Idealism*, p. 390. *Mind*, 1909 p. 115.

(6) *Personal Idealism*, p. 380.

(7) *Mind*, 1909 p. 106, 113, 115.

(8) *Personal Idealism*, p. 390.

abandonner de leurs qualités propres (1). De cette façon Rashdall prétend concilier pluralisme et monisme (2), mais en réalité un pluraliste répondrait que sa doctrine s'accommode bien, selon l'expression de James, d'un collectivisme de vies personnelles.

La théorie de Rashdall ressemble fort par certains côtés à celle de Mac Taggart, et Rashdall le reconnaît. Chez tous deux, même représentation de Dieu comme une conscience au milieu d'autres consciences ; même conception de la puissance de Dieu; même affirmation qu'il n'y a de réel que les personnes (3). Les différences qui existent entre eux semblent tenir d'abord à ce que Rashdall est moins individualiste, moins « pluraliste » que Mac Taggart; il reproche à Mac Taggart de ne pas mettre assez d'unité dans le monde, de le représenter comme indépendant de toute conscience (4). S'il avait été plus profondément idéaliste, Mac Taggart aurait plus solidement établi l'unité de l'univers, qui est différente de celle d'un système abstrait.

Sur des points plus particuliers, Rashdall et Mac Taggart sont encore en désaccord. Rashdall ne croit pas à la préexistence des âmes qui est un des « dogmes » de Mac Taggart (5). Mac Taggart nie que Dieu soit parfait, parce que sa perfection détruirait l'équilibre de la cité universelle ; mais peut-on, répond Rashdall, transférer un argument valable pour la sphère humaine à l'ensemble des choses ? N'est-ce pas encore être trop peu idéaliste ? (6) Toutes ces oppositions que Rashdall voit entre sa théorie et celle de Mac Taggart, se rattachent à un seul et même problème : Dieu a-t-il une prééminence très marquée sur les autres consciences, ou est-il seulement pour nous un concitoyen ? Rashdall appelle son idéalisme « idéalisme théiste » pour l'opposer à l' « idéalisme social » de Mac Taggart (7), et à son individualisme plus radical.

Rashdall se sépare donc de l'absolutiste Mac Taggart parce qu'il est plus « religieux », qu'il croit à une divinité plus puissante ; il s'en sépare par un idéalisme qu'il croit plus consistant, et par la conception qui dérive de cet idéalisme, d'un monde plus réellement organisé. Quels seront donc ses rapports avec

---

(1) *Pers. Ideal.*, p. 391, 392. *Mind*, 1909 p. 412, 415.
(2) *Pers. Ideal.*, p. 391.
(3) *Pers. Ideal.*, p. 393 note. *Mind*, 1906, p. 535, 537, 543.
(4) *Pers. Ideal.*, p. 393. *Mind*, 1906 p. 544 sqq.
(5) *Pers. Ideal.*, p. 393.
(6) *Mind*, 1906 p. 542.
(7) *Mind*, 1906 p. 545. Rashdall s'est efforcé de mettre de mieux en mieux en lumière ses conceptions en les distinguant de celles de A. Seth Pringle-Pattison et de James Ward en même temps que de celles de Mac Taggart.

les pluralistes, et comment pouvons-nous le rapprocher d'eux ? Dans son essai du *Personal Idealism*, il s'attache à justifier, comme on l'a vu, un certain pluralisme. Les consciences sont, dit-il, séparées et distinctes (1). Tout réel est pour lui-même *(for itself)*, tout esprit, toute conscience sont chacun pour eux-mêmes (2). Le monde n'est pas un seul esprit, il le déclare nettement (3). On a donc pu le ranger parmi les pluralistes (4). Et pourtant Rashdall prétend n'être pas un pluraliste, si l'on donne toutefois à ce mot : pluralisme, le sens restreint qu'il lui donne, affirmation de la coéternité des âmes et de Dieu (5). Sans doute, il n'a pas d'objection à priori contre le pluralisme, mais il n'a pas non plus de raison pour y croire (6). Comment en particulier, le pluralisme peut-il rendre compte de cette unité générale, et des différentes unités qui se trouvent dans l'expérience (7). En réalité le Dieu de Rashdall tient « plus de place » dans le monde que celui de James, ou celui de Schiller : il est la cause de tout nos sentiments, de toutes nos volontés ; Rashdall croit à une sorte de « volonté en Dieu » (8) ; il est omniprésent, continuellement présent en tout cas dans la conscience de l'homme. Est-ce bien là le Dieu personnel et fini que Rashdall nous présentait tout d'abord ? ou ne faudrait-il pas une théorie de la pensée divine?

Ainsi Rashdall, pourrait paraitre moins pluraliste que l'absolutiste Mac Taggart ; pourtant si on lui applique le critérium adopté consciemment ou non par les pragmatistes pluralistes et qui leur sert à distinguer leurs partisans de leurs adversaires, il apparait alors plus proche d'eux. Mac Taggart s'écarte du pluralisme, parce qu'il nie le temps ; Rashdall s'en rapproche parce qu'il croit au temps (9). Il ne fait que s'en rapprocher.

L'école de l'Idéalisme Personnel, l'école d'Oxford, si elle n'est pas complètement pluraliste, présente du moins avec Sturt, Bussel, Boyce Gibson, Underhill, Rashdall, plusieurs traits du pluralisme ; c'est de ce groupe qu'est sorti un des protagonistes du pluralisme, nous voulons parler de Schiller dont les *Riddles* sont un des exposés les plus brillants et parfois les plus profonds d'une philosophie du devenir, de l'individualité et de l'esprit.

---

(1) *Pers. Ideal.*, p. 382.
(2) *Pers. Ideal.*, p. 388. Ces mots n'ont pas ici le sens que les hégéliens leur donnent.
(3) *Mind*, 1909 p. 112.
(4) *Philos. Rev.*, 1907 p. 196 (Caldwell).
(5) *Pers. Ideal.*, p. 392.
(6) *Pers. Ideal.*, *p.* 381.
(7) *Pers. Ideal.*, p. 381 sqq.
(8) *Mind*, 1909 p. 110, 111, 113, 114.
(9) *Aristotelian Society*, 1904-5 p. 27, 28. *Mind*, 1909 p. 115.

Schiller fut conduit au pluralisme avant tout par les besoins de sa nature propre, aspirations morales, puisque pour lui comme pour son maître Lotze la métaphysique doit être « quasi-éthique » (1), désir d'une action libre et sans effort, d'un mouvement aisé, bien différent du vouloir plus tendu d'un James, souci esthétique né d'un certain amour de la diversité, d'un certain romantisme (2), sens de l'individualité dans son caractère unique, et comme imperméable (3) et en même temps sens du social, du collectif, (4) penchants plus proprement intellectuels, comme le goût des faits concrets (5), moins prononcé toutefois chez lui que chez James. L'influence de Lotze et des derniers essais de Mill ne devait que fortifier ces tendances profondes.

James partait d'un réalisme premier ; Schiller, comme ses compagnons de l'idéalisme personnel, continue la tradition idéaliste d'Oxford (6). La philosophie de Schiller, dit Dewey, est « une traduction de l'idéalisme monistique et intellectualiste en un idéalisme pluralistique et volontariste » (7). Dans les *Riddles of the Sphinx*, son premier ouvrage, n'oppose-t-il pas le moi transcendental au moi phénoménal ? (8) Ne parle-t-il pas de l'histoire du monde comme de l'histoire des interactions entre Dieu et le moi ? (9). Plus tard, il fera place dans sa philosophie à des idées réalistes (10). Mais toujours, on retrouvera derrière son réalisme, un certain idéalisme.

Et pourtant Schiller montre beaucoup plus de violence que James dans ses critiques de l'absolu. Le combat entre le monisme et le pluralisme est plus âpre en Angleterre qu'en Amérique (11).

Le pluralisme de Schiller sera donc d'abord, comme il le dit lui-même, une critique : « C'est simplement une négation du monisme » (12).

En admettant même l'existence de l'absolu, il serait selon Schiller inutile de la connaitre ; bien plus, ce serait une con-

---

(1) *Humanism*, p. 259, *Intern. Journ. of Ethics*, XIII p. 4.
(2) Sur le romantisme de Schiller, voir *Caldecott*, p. 386.
(3) Voir par exemple *Humanism*, p. 126. *Studies*, p. 12, 268.
(4) *Humanism*, p. XX.
(5) *Aristotelian Society*, 1906-1907, p. 93. *Mind*, 1908, p. 378. *Studies*, p. 12.
(6) Dewey *Journal*, 1908. p. 97.
(7) Dewey *Journal*, 1908 p. 97. Cf. sur la même question Gifford *Journal*, 1908, p. 101.
(8) *Riddles*, p. 279.
(9) *Riddles*, p. 283. Cf. *Riddles*, p. 405.
(10) James le montre dans *Journal*, 1908 p. 694.
(11) Cf. Mac Gilvary *Hibbert Journal*, 1908 p. 632, 633. Schiller *Mind*, 1907 p. 601.
(12) *Aristotelian Society*, 1908-9 p. 195.

naissance nuisible. D'un point de vue pratique, le panthéisme n'est que pur athéisme (1). Pourra-t-on aimer l'absolu ? Le vénérer ? Il y a tout dans l'absolu, le mauvais comme le bon. L'idée de l'absolu détruit toute action, comme tout amour ; pour l'absolutiste, tout est bien. Quelque action que nous commettions, notre action n'enrichit ni n'appauvrit le Tout, qui reste toujours aussi riche qu'auparavant, si toutefois il y a dans l'absolu un après et un avant. Les actualités sont détruites dans leurs germes, qui sont les possibilités. Les possibilités de choses bonnes, belles et vraies sont anéanties. Schiller montre dans le dialogue : *Protagoras the Humanist*, les conséquences du monisme : « Pourquoi, demande Philonous à Antimorus, le philosophe Sophomorus nous est-il resté inconnu ? — Parce que, répond Antimorus, ce philosophe nous disait que *c'était tout un* pour lui, et s'en moquait ! » (2). Toute action sombre dans l'absolu (3). La science disparait aussi bien que la religion et que la morale ; non seulement le panthéisme expliquant tout, n'explique rien, mais il réduit le monde à une illusion dénuée de sens ; il empêche d'appliquer aux choses concrètes et particulières — anéanties par lui — des méthodes concrètes et particuculières ; il nie toute idée d'évolution (4). Et combien de problèmes insolubles, en revanche, ne soulève-t-il pas ? Comment le monde a-t-il pu se détacher de l'absolu ? Comment l'absolu peut-il apparaître sous forme de conscience ? Comment le changement est-il possible ? Comment l'absolutisme pourra-t-il jamais rendre compte de la richesse de l'individualité finie ? Il n'est pas étonnant qu'on n'ait pu jusqu'ici établir un monisme conséquent (5).

Le concept même sur lequel s'appuie l'absolutisme, le concept de totalité infinie est équivoque (6). Un tout ne peut être infini, le mot : infinité, signifiant simplement : impossibilité de former un tout ; puis on ne peut aboutir à un tout tel que l'univers, que par une sommation idéale des parties ; un tel tout ne sera jamais réel, ou du moins jamais aussi réel que ses parties. Les absolutistes diront encore : étant donné une réalité, il faut la mettre dans un tout. Est-ce bien nécessaire ? Tous les êtres peuvent plus ou moins être conçus comme indépendants d'un tout. Enfin on peut construire le tout de différentes façons également légi-

(1) *Riddles*, p. 327.
(2) *Studies*, p. 312.
(3) Voir par exemple *Riddles*, p. 326, 327, 335.
(4) *Riddles*, p. 329, 334-336.
(5) *Riddles*, p. 326, 329-336. *Studies*, p. 26, 113, 180 sqq., 287, 333. *Philos. Review*, 1892 II p. 545.
(6) *Riddles*, p. 339-347. *Studies*, p. 295.

times ; comment distinguer celle qui est valable ? On peut concevoir un monisme spiritualiste, un monisme matérialiste, plus acceptable, prétend Schiller, à l'encontre de James, que le monisme spiritualiste. Et ce ne sont pas là les seules objections que Schiller adresse au monisme, il montrera, se souvenant encore du kantisme, que l'idée de cause ne peut s'appliquer au monde nouménal ; il fera ressortir avant que James dans *A Pluralistic Universe* insiste sur cette idée, que la « sophistique » de Bradley est fondée sur le langage, et que le langage est inadéquat à la réalité. Pourquoi, conclut Schiller, « pourquoi est-il plus difficile de supposer plusieurs existences ultimes que d'en supposer une seule ? » « Le monisme n'a rien en réalité qui le recommande » (1).

Pour poser l'Un, ne voyons-nous pas qu'il faut détruire le monde ? Les absolutistes se représentent au fond l'homme comme le rêve d'un Dieu qui dort. « Nous avons beau crier, nous ne pourrons pas éveiller le Dieu dormant dont nous ne serons que le rêve ». Pour goûter le charme dangereux et le vertige de cette unité, il faut rêver à notre tour et adopter la méthode des gymnosophistes indiens et des adeptes modernes de la *Mind Cure* (2).

Laissons tous ces mystiques de l'unité, comme dit Schiller, et suivons-le dans la lutte qu'il engage contre son maître Lotze quand celui-ci prétend être obligé de concevoir l'unité pour expliquer le pluralisme qu'il avait si clairement formulé. Le combat est curieux, car la façon même de discuter et d'argumenter, dont use Schiller, est empruntée à Lotze.

Le problème que se pose Lotze se pose-t-il dans la réalité, demande Schiller ? Faut-il chercher une explication à l'interaction universelle des choses ? « L'interaction, dit Schiller, est essentielle à l'existence du monde, et d'une façon plus fondamentale que ne le suggère Lotze lui-même. C'est la condition de l'existence du monde » ; dire qu'il y a dans le monde des choses en interaction, c'est énoncer une proposition obtenue par voie analytique, c'est énoncer ce qu'on affirme implicitement en disant : il y a un monde.

Faut-il dès lors donner une explication à ce fait qu'il y a un monde ? Lotze ne nous a-t-il pas appris lui-même qu'il ne faut

---

(1) *Riddles*, p. 351, 352 sqq.

(2) Sur cette critique du monisme, voir *Riddles*, p. 328, 339-347, 351, 352. *Humanism*, p. 34. *Studies*, p. 286 sqq., 229, 267. *Proceedings of the Aristot. Society*, 1908-9 p. 196 sqq.

pas poser de telles questions, puisque l'existence du monde est la base et la présupposition de tous nos raisonnements ? Ainsi donc il n'y a nul besoin de concevoir dans les choses une unité autre que celle qui consiste dans leurs interactions réelles. L'unité n'est que la possibilité de leurs interactions ; cette unité des choses n'est pas plus respectable que leur pluralité. L'argument de Lotze, « loin d'être une route royale menant vers le monisme, est simplement le chemin commun par lequel passent également monisme et pluralisme ».

Lotze après s'être posé un problème qu'il ne devait pas se poser, le résout par une méthode que par avance il s'était interdit d'employer. N'avait-il pas démontré les défauts de la conception de la substance ?

Aussi les conséquences de sa théorie sont-elles assez peu satisfaisantes. Pourquoi la causalité immanente serait-elle plus intelligible que la causalité transcendante ? Pourquoi serait-elle la seule intelligible ? N'avoue-t-il pas que cette apparence d'intelligibilité parfaite tient uniquement à notre familiarité avec cette idée de cause immanente, dont nous croyons avoir l'expérience dans notre propre activité ? Mais est-ce une raison pour élever cette sorte de causalité à l'absolu ? Si nous avons ce sentiment du changement interne, c'est parce que nous sommes des êtres conscients. Pouvons-nous arguer de notre conscience à celle de l'M absolu, en admettant qu'il en ait une ? Et si nous changeons, c'est ou bien parce que des causes transcendantes par rapport à nous poussent à ce changement, ou bien parce que nous sommes dans un état d'équilibre instable. Dans les deux cas, nous devons donc nous défendre d'attribuer le changement à l'absolu.

La théorie de Lotze n'explique ni la causalité, ni le changement ; elle réduit la succession ordonnée des événements à un vain chassé-croisé de lettres à l'intérieur de l'être universel. Pour remettre en équilibre cette masse énorme de l'univers, puisque à chaque instant, sans qu'on sache d'où ils peuvent bien venir, se produisent des changements à l'intérieur de la masse, n'importe quel changement de n'importe quelle partie peut être efficace; quel qu'il soit, il sera donc arbitraire et inexplicable, l'équation fondamentale M=M pouvant s'exprimer à chaque instant d'une infinité de façons. Point de monde plus indéterminé que le monde de l'absolutiste. Les phénomènes s'y suivent au hasard. La masse énorme, informe, roule, aussi dénuée de sens qu'un monde de l'éternel retour.

Lotze lui-même avoue que sa philosophie peut fort naturellement aboutir au pessimisme. Le Dieu de Lotze peut être à l'origine de tous les mondes possibles, du plus mauvais comme

du meilleur ; il ne peut avoir, dit Schiller, d'attributs moraux (1).

Aux théories monistes et absolutistes, Schiller oppose un pluralisme. Déjà dans sa théorie de la connaissance, dans son pragmatisme, il se montre pluraliste. Alors que pour l'absolutiste toute vérité est unité et cohérence absolue, nous dit-il, et de plus forme avec les autres vérités un grand tout cohérent, pour le pluraliste la vérité est avant tout chose concrète, individuelle, et elle se précise de plus en plus dans l'expérience aux dépens même de sa double cohérence (2). Ici comme chez James, le pluralisme aboutit aux deux théories du polysystématisme et du polyréalisme. D'abord la vérité étant multiple, peut s'ajuster à la vue et au point de vue de chaque individu.

> Il y a trente-et-neuf façons
> De composer les lais de la tribu,
> Et chacune de ces trente-et-neuf façons est la bonne,

disent des vers cités par Schiller. Si nous admettons l'efficacité des activités humaines dans la construction de la vérité, au lieu d'une vérité absolue nous atteignons une vérité qui n'est pas une ; par nos activités changeantes, la vérité peut être construite de façons différentes, et le pragmatisme est un pluralisme (3).

Non seulement il y a différents systèmes, par lesquels on peut construire la réalité, mais, et c'est là l'explication de cette première idée, il y a différentes réalités, deux d'abord qui s'opposent profondément : le monde de tous les jours, et le monde de la science ; puis, à l'intérieur même du monde de la science, il y a différents corps de vérités indépendants, et parfois contradictoires entre eux (4). Nous passons constamment d'un monde à un autre, comme nous le faisons en allant du rêve à la réalité. Du point de vue d'un expérimentalisme idéaliste, dit Schiller « nous pouvons nous concevoir comme passant à travers des mondes en aussi grand nombre qu'on le voudra, séparés les uns des autres par des discontinuités partielles dans notre expérience » (5).

La critique du monisme de Lotze dans *Humanism* et la théorie pragmatiste de Schiller, nous font prévoir déjà quelques caractères de son pluralisme. Il dérive directement de la conception

(1) Cette critique de Lotze se trouve dans l'article *Lotze's Monism* de *Humanism*, p. 64 sqq.
(2) *Humanism*, p. 44. *Hibbert Journal*, 1908 p. 80, 84.
(3) *Humanism*, p. 49, 50. *Hibbert Journal*, 1908, p. 84.
(4) *Humanism*, p. 47-48. *Studies*, p. 202, 459. *Mind*, 1905 p. 237.
(5) *Humanism*, p. 281. Cf. *Psychical Research*, vol. XV.

pluraliste telle qu'elle est exposée par Lotze dans le premier stade de sa philosophie : l'unité n'est que l'apparence de la diversité. Il ne faut pas de substrat aux phénomènes ; de même que le monde physique n'a pas besoin d'Atlas pour le soutenir, de même le monde moral n'a pas besoin d'un Absolu qui lui confère la réalité. Le monisme est une possibilité, il est « en puissance », tandis que la pluralité est en acte. L'Un n'a pas la même sorte d'existence que le Plusieurs ; il a l'existence du possible, seulement ; et voilà pourquoi on soulève des problèmes insolubles quand on l'hypostasie (1).

Mais la vision du monde est plus chaotique, plus embrouillée, plus mouvementée, chez Schiller que chez Lotze. C'est qu'ici Schiller s'inspire de James. Le monde est pour lui un flux et un reflux perpétuels de vagues et de remous, un corps-à-corps désordonné *(rough-and-tumble tussle)*.

Il aime à montrer que les liens du monde pluraliste sont lâches et que les choses liées sont pleines de qualités diverses « colorées, fuyantes, pénibles, spacieuses, flottantes » (2).

S'il n'y avait pas une pluralité fondamentale, pourrait-il y avoir une évolution du drame cosmique ?

Le monde pour lui est une matière indéterminée, une possibilité sans cesse ambigüe de contraires. Chaque fois que nous agissons, nous choisissons entre deux univers divergents. Dans notre expérience, dit Schiller, résident des possibilités infinies d'univers « alternatifs » (3).

C'est à une métaphysique de l'évolution, selon l'expression même de Schiller, à une métaphysique du processus temporel que le mènent donc ces deux idées, d'une pluralité des éléments dans le monde, et d'une matière indéterminée.

Les quatre dogmes fondamentaux de cette métaphysique, sont : que le devenir du monde est un processus, que c'est un processus réel (4), et non pas seulement pensé, ou dérivant de la pensée, qu'il a un commencement déterminé et une fin déterminée dans le temps, qu'il est irréversible (5).

Le monde est sans cesse incomplet ; sans cesse du nouveau éclate en lui, d'abord parce qu'il contient des possibilités inépuisables de développements indéfinis, ensuite parce qu'il peut se trouver en contact avec d'autres mondes inconnus (6). Son

---

(1) *Riddles*, p. 349. *Humanism*, p. 67 sqq.

(2) *Studies*, p. 267-268. *Journal*, 1907 p. 19. *Humanism*, p. 195. *Riddles*, p. 357. *Studies*, p. 271.

(3) *Axioms as postulates* apud *Personal Idealism*, p. 56, 60. *Studies*, p. 219.

(4) Sur l'idée de processus, voir *Philosophical Review*, 1893 p. 205.

(5) *Riddles*, p. 173, 200, 210.

(6) *Studies*, p. 228, 295, 333.

mouvement est peut-être le plus souvent continu, mais pourquoi aussi ne pas croire à des discontinuités, effets et signes de l'exubérance universelle (1)?

L'individualisme de Schiller est toujours lié à sa théorie du monde incomplet. La valeur de l'individu réside dans sa flexibilité (2). Les individualités sont infiniment variées depuis celle de la goutte d'eau jusqu'à celle de l'homme. L'individualité peut de plus en plus s'accroitre. En même temps qu'une réalité elle est un idéal (3), l'idéal le plus haut, la réalité la plus profonde.

Pour atteindre cet idéal — et ici de nouveau l'influence de James se fait sentir — nous devons lutter, lutter avec intensité, savoir risquer quelque chose. Sinon la vie perd tout son attrait et son goût.

Car il s'agit de la lutte engagée entre les parties bonnes et les parties corrompues de l'univers. Pour Schiller comme pour James, il y a du mal, un mal profond dans l'univers. Seule d'ailleurs la pensée du mal peut nous délivrer du quiétisme pessimiste et du quiétisme optimiste : croyances monistes que nous rejetterons toutes deux (4).

Schiller aboutit à une monadologie, à la conception d'un monde composé « d'esprits agissants, libres, qui ont été et ne peuvent cesser d'être », à l'idée d'une société cosmique, d'un collectivisme de vies personnelles (5). Il trouve dans cette société idéale la notion complémentaire de l'individualité idéale. L'individualité dont la nature entière rêve, c'est la vie d'individus parfaits dans une société parfaite, ne pouvant exister que dans la société, comme la société ne peut exister que par eux. L'homme est un être social; n'est-il pas naturel que l'humanisme de Schiller conçoive le monde comme une grande société (6) ?

Dieu même fait partie de cette société ; le Dieu de Schiller comme celui de James, comme celui de Rashdall, est un Dieu personnel et fini. Sinon comment expliquer la liberté, le changement, le mal ? (7). C'est lui pourtant qui a créé le monde et continue à le soutenir (8).

Ce Dieu apparaît comme unique puisque pour concitoyens, il

---

(1) *Mind*, 1906 p. 267.
(2) *Philosophical Review*, 1893 p. 205.
(3) *Philos. Review*, 1892 tome II p. 544. *Riddles*, p. 239. *Humanism*, p. 124.
(4) *Pessimism* (chap. de *Humanism*) ; réponse à Gore, *Journal*, IV p. 18 sqq.
(5) *Philosophical Review*, 1892, II p. 544. *Riddles*, p. 274, 277, 403. *Humanism*, p. 67.
(6) *Riddles*, p. 239, 349. *Humanism*, p. XX.
(7) *Riddles*, p. 198, 311, 360. *Humanism*, p. 67.
(8) *Riddles*, p. 310.

semble avoir non pas d'autres Dieux (1), mais des esprits éternels, nos âmes immortelles, vivant dans les préexistences et les métempsychoses (2). L'immortalité, nous dit Schiller dans les *Riddles of the Sphinx*, découle de l'hypothèse pluraliste (3). Sur l'immortalité pourtant, il est moins affirmatif dans ses autres ouvrages ; mais alors que James a dit parfois que la question personnellement ne l'intéresse pas d'une façon profonde, c'est là toujours pour Schiller une des principales questions philosophiques, une des questions d'ailleurs que seule la religion peut résoudre (4). Ainsi la philosophie de Schiller comme celle de Rashdall et d'un grand nombre d'idéalistes personnels aboutit à la religion. Son Dieu n'est pas le Dieu hétérodoxe de James ; il semble bien que ce soit le Dieu personnel et unique du croyant. vers lequel puisse mener cette philosophie où les idées de Lotze, de Renouvier, de James, apparaissent transmuées par la tradition aristotélicienne d'Oxford.

Nous avons vu que le pluralisme de James n'est pas tout à fait dégagé de certaines tendances monistes. Il en est de même de celui de Schiller et peut-être ces tendances sont-elles ici plus visibles que chez James.

Le monisme, dit Schiller, est à la fois la condition et le but du pluralisme (5).

Qu'il en soit en un certain sens la condition, on le comprend. L'unité des choses, dit-il, reprenant les idées de Lotze, vient de leur pluralité, est dans leur pluralité, l'unité étant seulement comme nous l'avons dit, un autre nom donné à la « possibilité d'interaction ». Le pluralisme implique donc une certaine unité. Mais cet Un que nous supposons est comme dit Schiller la chose la plus insignifiante du monde ; c'est une unité « qui va sans dire ». Le monisme ici n'est nullement un principe d'explication, il ne demande pas à son tour d'explication, il est simplement la constatation du fait de l'interaction des choses. C'est en ce sens qu'il faudrait dès lors prendre l'affirmation du pluraliste dans les *Riddlles of the Sphinx* : l'univers est un (6).

Et cependant ne semble-t-il pas de temps en temps aux lecteurs de Schiller que l'idée d'unité prenne une consistance plus

(1) *Riddles*, p. 374. Voir pourtant une suggestion de polythéisme : *Studies*, p. 447. Cf. *Riddles*, p. 320.

(2) *Riddles*, p. 404, 410.

(3) *Riddles*, p. 403.

(4) Article de *Humanism* sur l'immortalité.

(5) *Riddles*, p. 354 sqq.

(6) Sur ce monisme impliqué dans le pluralisme, voir *Riddles*, p. 287, 354 sqq. *Philos. Review*, 1897 p. 64, 241. *Humanism*. p. 64 sqq.

réelle, qu'elle se transforme en l'idée d'une « cohérence intrinsèque » de l'expérience et qu'au lieu d'être une pure possibilité de pluralisme, elle semble devenir une possibilité de monisme ? Elle est « l'harmonie potentielle du tout de l'expérience ». N'est-ce pas là le langage de l'autre école d'Oxford, de l'école moniste ? Cette harmonie doit être complète, continue Schiller ; et n'emploie-t-il pas encore une argumentation idéaliste, quand il dit que si l'harmonie n'est pas complète dans le tout, il n'y a pas d'harmonie dans les parties, que nous devons donc choisir entre l'harmonie complète et le chaos ? (1). Nous ne savons à vrai dire si Schiller dans ces passages pense au monde présent ou au monde futur. Le plus souvent, sans doute, il applique son monisme à l'avenir. — Et ici, se révèle un troisième aspect, une troisième application de l'idée d'unité ; pour lui, l'unité, comme nous l'avons vu, est à l'origine, elle est aussi à la fin du processus cosmique (2). Si pour envisager la réalité nous partons de l'observation de l'homme désirant, voulant, agissant, c'est-à-dire si nous suivons une méthode essentiellement humaniste, nous voyons d'un côté l'agent conserver son unité au milieu de ses efforts et de l'autre, nous le voyons traduire son unité par sa volonté de concevoir le monde comme un cosmos (3). Nous devons pressentir qu'à ce désir d'unité correspond dans la nature une marche vers l'unité. Et en effet de même que pour Schiller, la théorie absolutiste de la vérité est vraie en tant qu'idéal, le monde que Schiller pressent au terme de l'évolution est un monde harmonieux. Schiller approuve l'idée que la philosophie est une unification de l'univers ; le monisme est une théorie valable pour le monde une fois que le processus cosmique est terminé. Il est alors le dernier moment de la dialectique qui, après avoir passé de l'unité abstraite à la diversité concrète arrive à la synthèse finale qui est l'unité concrète ; telle serait la pensée de Schiller traduite en termes hégéliens. Schiller semble donc ici « envahi » par ce mysticisme de l'unité qu'il reproche aux Hégéliens et se complait « dans la vision flottante, plus ou moins claire, plus ou moins obscure, la vision béatifique de cette parfaite harmonie de l'expérience totale. » Il conçoit alors une vérité totale, supérieure à toutes les vérités particulières parce qu'elle satisfait tous les besoins de l'homme ; c'est à la recherche de cette vérité que l'homme doit toujours aller, avide à la fois du bien, du bonheur

(1) Voir *Humanism*, p. 261, 265 pour ce second aspect du « monisme » de Schiller lié à sa conception d'une métaphysique « éthique ».

(2) *Riddles*, p. 354 sqq.

(3) *Axioms as Postulates*, p. 133. *Humanism*, p. 261. *Hibbert Journal*, 1908 p. 85.

et de la beauté, « présentant à l'univers ses exigences dans leur intégralité, dans leur union inséparable » (1).

C'est plutôt un « harmonisme » qu'un monisme, dirait Schiller. Ne reconnaît-il pas qu'il pourra y avoir des différences d'opinion entre les esprits, qu'ils pourront « s'accorder à être en désaccord » *(to agree to differ)* (2) ? Mais cette harmonie où les hommes renoncent à toutes les vérités qui peuvent se heurter avec les vérités d'autres hommes, où tout frottement aura disparu, où aucune irruption ne pourra troubler la sécurité des esprits, ce n'est plus le pluralisme.

Schiller s'est aperçu lui-même de ces tendances monistiques de sa pensée. Dans un débat devant l'Aristotelian Society en 1908, « il regrette que le professeur James se soit exprimé quelquefois comme si les péchés logiques de l'absolutisme entraînaient la condamnation complète de toute croyance métaphysique en l'absolu ». Il répéte que le monisme peut devenir vrai : il va plus loin ; il dit qu'il ne peut apporter aucune preuve du pluralisme. « Dans l'état présent de notre connaissance on ne peut, semble-t-il, se décider scientifiquement sur la question de savoir si l'univers est au fond multiple ; et d'autre part la spéculation philosophique peut trouver ailleurs des questions qu'il y aura plus de fruit à étudier. Au sens où le professeur Muirhead prend le mot de pluraliste, on peut même se demander si je peux me donner le nom de pluraliste » (3). Il insiste sur les tendances monistiques qui se trouvent dans les *Studies in Humanism*. Il désavoue les affirmations trop audacieuses de la première édition des *Riddles of the Sphinx*. Mais déjà dans les *Riddles* ne l'avons-nous pas vu, lui qui à d'autres moments insiste si fortement sur le caractère temporel, le caractère incomplet des choses, dire que le temps, dont l'origine est dans l'éternité, finira dans l'éternité, établir son monde de monades à l'abri de tout danger au-dessus de la sphère des changements, prévoir un terme du processus cosmique, prévoir la fin du temps ? (4).

C'est que son pluralisme n'est pas intégral, c'est surtout qu'il n'est pas l'homme à l'âme dure dont parle James, que parfois la réalité lui paraît possédée d'une agitation nerveuse, barbare, hideuse, qu'un combat infini lui paraît un combat futile (5). A

---

(1) Sur cette troisième conception de l'unité, voir *Riddles*, p. 351-357, *Axioms as Postulates*, p. 133. *Humanism*, p. 261, 187, 188. *Studies*, p. 158, 159, 367, 447. *Hibbert Journal*. 1908 p. 83-85.

(2) *Riddles*, p. 432. *Humanism*, p. 226. *Hibbert Journal*, 1908 p. 85.

(3) *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1908-9 p. 194, 195, 196.

(4) *Riddles*, p. 436-451. *Humanism*, p. 226-227.

(5) *Humanism*, p. 227, 259, 263.

partir de 1906, il tend à se séparer nettement des partisans de l'irrationalisme (1).

Plusieurs critiques se sont aperçus de ce monisme final de Schiller. Moore relève les « inconsistances » de cette philosophie (2), Mac Gilvary parle de cet « absolu solipsiste, indifférencié, dans lequel nous serions à la fin roulés et enroulés *(rolled up)* tous tant que nous sommes » et James n'a-t-il pas dans son essai sur le Sens Commun, dans *Pragmatism*, combattu l'idée de l'ultime *(ultimate)* aussi bien que celle de l'absolu, c'est-à-dire au fond la métaphysique de Schiller aussi bien que celle de Bradley (3) ? Mais on pourrait voir ici, non des contradictions mais l'expression du libre mouvement d'un esprit qui sent l'attrait d'idées diverses.

Certains disciples de Schiller semblent se séparer du monisme d'une façon plus radicale.

Frank C. Doan, philosophe qui a vécu longtemps en Amérique, emprunte à Schiller l'idée du monde incomplet et divers. « A mesure qu'un sens d'unité se développe dans une expérience, cette expérience se retire de la vie ». La réalité se présente comme un assemblage d'atomes fluides en quelque sorte, comme un courant qui entraîne à la fois des choses molles et des choses résistantes, des concepts et des sentiments, des continuités et des discontinuités.

Cette réalité, ajoute Doan se souvenant sans doute des théories de l'école de Dewey, nous pose sans cesse de nouveaux problèmes ; et sans cesse l'homme agit sur elle.

A l'intérieur de nous-même, correspondant à ce flux d'atomes, nous sentons « une organisation plurale de tonalités sentimentales » *(a plural array of feeling tones)* : c'est d'elles que découle la multiplicité de nos desseins, la diversité de nos entreprises, les harmonies partielles en croissance. Soyons, dit Doan, des phénoménistes en éthique ; sachons nous concentrer en des tâches particulières ; ne parlons pas de bonheur, de perfection, au singulier. La vie morale, dit-il, est au plus haut degré « pluralistique ». Et nous devons, héroïques et pessimistes, sachant tout plaisir fugitif et toute joie « élusive », nous contenter de ces expériences non unifiées, de ces partialités, de l'acuité de ces contrastes, de ces tragiques insécurités. Nous

(1) *Mind*, 1906 p. 267 et 1907 p. 603. Mais il maintient en grande partie ses critiques contre l'absolutisme. *Aristotelian Society, suppl. vol. II, Problems of science and philosophy*, 1919 p. 135 sqq.

(2) *Monist*, 1904 Voir aussi Mrs Calkins, p. 444-446.

(3) *Hibbert Journal*, 1909 p. 446. Cf. Schiller, 1908 p. 905.

devons goûter jusqu'à la lie cette tragédie de la finitude. C'est ainsi que nous créerons un pragmatisme militant, actif, affirmatif, que nous saurons épuiser les joies dramatiques des instants (1).

Avec la philosophie bergsonienne Doan sait voir le monde dans sa continuité, il le voit aussi dans sa discontinuité comme fait James, il a contemplé la réalité problématique, interrogative comme Dewey, il a dressé en face d'elle la jeune audace de l'homme comme l'école du Leonardo, et il a aussi appris de l'auteur de *l'Expérience morale*, M. Rauh, à appliquer son esprit à des problèmes spéciaux, à se contenter des œuvres quotidiennes en les transformant par un idéal éprouvé ; il s'est créé avec tous ces éléments une vision de la réalité.

Mais ses réponses aux problèmes métaphysiques semblent incertaines ; parfois il semble aller vers ce « collectivisme » dont nous avons souvent parlé. « Les relations entre ce moi fini et n'importe quel moi plus haut, qu'il soit divin ou humain, ne peuvent être que sociales et non ontologiques » (2).

Parfois il conçoit à la base de la réalité une sorte d'absolu contradictoire à lui-même, déchiré par lui-même et dont les contradictions sont un excitant sans cesse renaissant. « Seule une réalité de cette espèce peut expliquer ces incertitudes, ces tragédies, ces malaises de l'âme » (3).

Mais parfois sa philosophie semble plutôt devoir s'achever en un vague humanisme cosmique d'essence moniste. C'est cette dernière attitude qu'il a semblé adopter plus récemment (4). On se demande dès lors ce qu'il peut conserver de son pluralisme premier. Doan paraissait un des seuls pluralistes pour lesquels le pluralisme était, si nous reprenons l'expression de Schiller, l'alpha et l'oméga de la philosophie, un de ceux pour lesquels l'individualité, le contraste, la finitude, n'étaient pas seulement des faits mais d'inappréciables valeurs et voici que Doan abandonne ce pluralisme pour le monisme. Du moins reste-t-il fidèle à son pragmatisme métaphysique, à ce qu'il appelle son mysticisme de la volonté (5).

Brett, sensible également aux influences anglaises et américaines, nous présente en un livre brillamment écrit, Gassendi

---

(1) *Mind*, 1907 p. 207 sqq. *Journal of philos.*, 1907 p. 176, 181-183.
(2) *Journal of philos.*, 1907 p. 183.
(3) Ibid., 1907 p. 182.
(4) *Journal of philos.*, 1909 p. 57-64.
(5) Doan. *Religion and the modern mind and other essays in Modernism*, 1909.

comme un des ancêtres du pluralisme, et peut-être bien du pluralisme pragmatiste. Si l'idée d'unité, fait-il dire à Gassendi, ne donne pas de résultat valable, s'il est vrai que la doctrine moniste est une doctrine d'inertie, si de plus, nous sommes non pas nécessairement des hommes d'action comme le veut Doan, mais des hommes délicats, des hommes de juste milieu, amis des nuances, alors déclarons-nous pluralistes.

Le pluralisme naïf selon son expression et pourtant tout nuancé auquel Brett arrive, est avant tout respect, amour des qualités ; c'est dans le domaine des qualités que se trouvent les facteurs vraiment irréductibles de l'univers. On peut donc concevoir le monde comme un tout, unique au point de vue de la quantité, qui n'est pas un, au point de vue de la qualité. C'est seulement par l'existence de différences entre les choses, de nuances, que nous pouvons comprendre leurs interactions (1).

Avec Schiller d'ailleurs, Brett conçoit l'unité comme le fondement et comme la fin de l'évolution cosmique (2).

Il était intéressant d'étudier l'un après l'autre ces deux pluralistes s'inspirant tous deux des mêmes idées, les transposant chacun selon son tempérament propre.

---

(1) Brett *Gassendi*, p. 7, 257-260.
(2) Ibid., p. 259-261.

CHAPITRE II

HOWISON ET L'ÉCOLE DE CALIFORNIE. QUELQUES IDÉALISTES PLURALISTES.

Nous avons dit que le pragmatisme et le pluralisme sont liés d'une certaine façon. Pourtant nous venons de voir qu'il y a un pluralisme idéaliste, celui de l'école d'Oxford. On pourrait dire qu'il y a aussi un idéalisme pluraliste, celui de Howison, et de son école, que l'on peut nommer l'école de Californie.

Le livre de Howison est l'œuvre de vingt années de méditations, nous dit-il. Quelques-uns des essais réunis dans le volume : *The Limits of Evolution*, datent de 1882 et 1883.

Pendant ces vingt années Howison a été de l'hégélianisme au pluralisme ; et l'on peut, en étudiant les notes qu'il a mises aux plus anciens des essais, en comparant les premiers aux derniers suivre sa pensée. Il fut d'abord, semble-t-il, purement hégélien. Le *Journal of Speculative Theology* imprimait ses œuvres ; il prenait part aux *Symposia* des absolutistes ; il était membre de la *Concord School of Philosophy*. Vers 1883, il veut concilier avec l'hégélianisme l'affirmation de l'existence de l'individu ; il croit trouver dans une tradition qui irait de Platon à Hegel en passant par Aristote, Spinoza, Fichte, les principes nécessaires à un théisme rationnel (1). Puis il se détache de la croyance à des idées impersonnelles ; il croit à des causes analogues à notre volonté qui seraient dans les choses (2). De plus en plus il pense qu'il y a contradiction entre l'hégélianisme et l'affirmation de l'individuel (3). Il lit les œuvres de James et de Schiller, qui ont déjà exposé en partie leur pluralisme (4), et celles de Royce.

Il ne semble pas avoir étudié les philosophies de Lotze ni de Renouvier et comme prédécesseurs à son pluralisme il ne cite

---

(1) *Limits*, p. XXV, XXVII, 63 (note), 67 (note).
(2) *Limits*, p. 70 note.
(3) *Limits*, p. XXVII.
(4) *Limits*, p. 279.

guère qu'Aristote, Leibnitz et Kant (1). C'est dans Kant qu'il trouve d'abord la conception du domaine idéal, du royaume des fins, essentielle à sa philosophie (2).

Le tempérament intellectuel de Howison diffère profondément de ceux de James et de Schiller. De James surtout il n'a pas la sévérité, cette volonté de vivre au milieu des forces en lutte. Sa préoccupation fondamentale, le problème qui domine toute son œuvre, c'est celui de l'immortalité. De plus, Howison ne conçoit l'individuel que dans son rapport avec le général ; il ne voit le monde que *sub specie infinitatis :* la limitation est pour lui une déchéance ; l'universel est le divin. Et nous voici bien loin de ce culte du fini et du particulier qu'était le pluralisme de James (3) à certains moments.

Il est vrai que Howison, et c'est ici qu'il se révèle plus proche de James, ne voudrait à aucun prix d'un monde sans variété, d'un monde monotone, même si sa monotonie était celle de la perfection (4).

Mais c'est peut-être un des seuls caractères qui le rapprochent du pluralisme empirique ; par sa vision d'un monde ordonné et paisible, de l'infini et du général, il représente une variété spéciale du pluralisme, l'idéalisme pluraliste, dont nous n'avons pu trouver que des suggestions dans Schiller et dans le groupe d'Oxford.

La méthode de Howison semblera donc très différente en principe de celle des autres pluralistes : il se pose en ennemi du pragmatisme et de tout irrationalisme (5). Il accepte du kantisme toute la théorie de l'a priori (6).

Et pourtant ne peut-on trouver au fond chez Howison la même façon d'argumenter que chez ses collègues pluralistes ?

« Nous avons à nous demander avec insistance, dit-il, ce que ce monde nouveau fait en réalité de l'humanité, de sa vocation et de sa destinée. Si la vérité est prophétesse de malheur, la prophétie du malheur est une partie de la vérité totale ». Sans doute, Howison s'arrête là, et déclare qu'il faudra accepter la vérité « quand même » et que ses critiques se sont trompés en le présentant comme un utilitaire en métaphysique. Il n'a pas voulu du tout, déclare-t-il, dresser la conscience morale simplement « comme un impératif catégorique en désaccord avec la

(1) *Limits*, p. IX, XXIV, XXV.
(2) *Concept. of God*, p. 125-127.
(3) *Limits*, p. 251, 331, 338, 353, 363, 364, 368.
(4) *Limits*, p. 339.
(5) *Limits*, p. XI, 338. Inge, *Personal Idealism*, p. 125, représente pourtant Howison comme irrationaliste.
(6) *Limits*, p. XIX.

conscience théorique » ; il ne veut pas tenir compte des avertissements du sens commun moral. Mais sera-t-on forcé malgré tout d'accepter cette vérité de mauvais présage dont il nous parle ? Ne faudra-t-il pas avant de l'admettre faire preuve de plus de circonspection dans l'expertise de cette vérité que dans celle de toute autre ? Il faudra y adhérer seulement quand il n'y aura plus moyen de faire autrement ; et lui-même n'a-t-il pas abandonné son monisme, en véritable pragmatiste malgré lui, parce que le monisme allait contre les postulats de la nature morale ? (1) Howison a mis en tête de son livre principal cette dédicace : « A tous ceux qui se sentent un profond intérêt pour la dignité de l'âme ».

Cette méthode ainsi définie, Howison va l'appliquer à ce qu'il appelle le grand problème de la philosophie, au problème de l'unité (2). Il combattra d'un côté la philosophie de l'évolution, destructrice de la réalité de la personne humaine, du bien moral, de la vérité, de la beauté absolue, de l'immortalité personnelle, de la personnalité divine (3), et d'autre part le monisme qui « absorbe » toute chose, le monisme en lutte avec les intérêts qui caractérisent la nature humaine et qui conduit à un déterminisme sans rémission. S'autorisera-t-on de la science ? La science, nous disent les panthéistes évolutionnistes de l'Amérique, nous mène au panthéisme ; Howison le nie. Ne nous montre-t-elle pas au contraire le rôle des inventions, la suprématie de l'esprit personnel ? De plus il y a une logique immanente des choses, qui fait que le monisme se détruit nécessairement ; la philosophie de Hartmann, le pseudo-idéalisme d'un côté, le matérialisme intellectualiste de Dühring de l'autre sont les deux réductions par l'absurde auxquelles le monisme est condamné à aboutir. Le monisme, selon le titre d'un des essais de Howison, « se meut vers le pluralisme à travers l'agnosticisme et sa propre dissolution. » Les arguments de Howison ne sont pas seulement dirigés contre le monisme néo-hégélien, contre le monisme de Hartmann, mais aussi contre le monisme mitigé de Royce. Il n'y a pas d'alliance possible entre le monisme et le pluralisme. Adoptons un pluralisme sans compromis (4).

La nature apparaît dès lors comme disséminée en personnes

---

(1) Pour le « pragmatisme » de Howison, voir *Philos. Review*, 1898, p. 519. *Limits*, p, 5, 7 sqq., 77, 159, 224, 231, 261, 63 note, 77, 316, 335, 337.

(2) *Limits*, p. XII.

(3) *Limits*, p. 5-7.

(4) Sur cette critique du monisme, voir *Limits*, p. X, 76, 94, 142, 339. *Concept. of God*, p. XI-XII.

qui ont une réalité nouménale, centres de conscience spontanément agissants, indéterminés, monades leibniziennes, se définissant par rapport à leur cause finale, — en termes d'idéal. L'esprit, tout esprit, n'est-il pas individuel, malgré Hegel ? Le système des esprits dans leur liberté n'est-il pas animé par une variété intense qui est le principe même de son existence ? C'est donc un monadisme, un pluralisme spiritualiste, un idéalisme spiritualiste, comme il le dit, que Howison soutient, semblable sur certains points à celui de James Ward (1) ; ou d'un autre point de vue, si nous opposons non plus la philosophie de l'Un et celle du Multiple, non plus la philosophie de l'esprit et celle de la matière, mais la philosophie de l'humanité et celle de la non-humanité, de la surhumanité, de l'impersonnalité, la métaphysique de Howison est un idéalisme personnel, selon le nom qu'il lui donne lui-même ou encore un humanisme. Le « nexus actif » de la nature, n'est-ce pas la personnalité humaine ?

La philosophie de Howison apparait ici comme une apothéose de l'humanité. Mais il ne faut l'appeler humanisme qu'à condition de ne pas opposer à l'homme d'autres principes de la nature ; ce qui fait la valeur de l'homme, sa spiritualité, fait aussi la valeur de la nature. L'homme et la nature sont identiques en leur fond (2).

Pour Howison, comme parfois pour James, Dieu est la catégorie de l'idéal. Il est l'idéal, l'idéal dépersonnalisé *(unpersonated)* de tout esprit, c'est-à-dire de toute chose réelle ; il est l'idéal accompli (3). Et malgré tout, il reste, dans ce système pluraliste, une partie seulement, la partie centrale de la société divine, un être défini, bien qu'infini, au milieu d'autres êtres également définis et infinis et dont l'âme est semblable à notre âme. Dieu n'est chez Howison, comme chez les autres principaux pluralistes, qu'un *primus inter pares* (4).

Ainsi dans la cité de Dieu, le fondement de l'individualité de chacun est la reconnaissance même d'autres individualités ; chacun admet l'existence d'autres individus parce que lui-même est un individu. « *Ego per alteros* », c'est la devise de tous dans ce règne des fins, dans cette république universelle où tous

---

(1) Sur le monadisme de Howison, voir *Limits*, p. IX, XI, 43, 73, 74, 326, 342, 352, 353, 367. James Seth appelle la philosophie de Howison un idéalisme éthique. *Philos. Review*, 1898 p. 308.

(2) Sur cet humanisme, voir *Limits*, p. 41, 44, 326.

(3) Sur cette conception de Dieu comme idéal, voir *Limits*, p. XIII et XIV.

(4) Pour cette conception de Dieu comme partie de la société univerelle, voir *Limits*, p. 70, 256, 339, 359. *Mind*, 1903, p. 228.

sont égaux, dans cette coopérative de raison. Dieu sait que tous les esprits ont une réalité aussi absolue que la sienne, aussi sacrée que la sienne (1).

Vu de ces hauteurs, le monde prend un aspect nouveau ; les choses semblent tout à coup comme se retourner violemment sur elles-mêmes ; les causes efficientes, compulsives s'évanouissent ; les causes finales agissent seules ; tout est pensé en terme de causes finales (2). Le règne de la nature n'est que le reflet de celui de la grâce.

Comme il est difficile de croire que les causes finales puissent produire réellement quelque chose, les éléments de l'univers doivent être éternellement donnés. Le Dieu de Howison n'est pas plus ici créateur que celui de Mac Taggart. Les âmes préexistent au corps et lui survivent. Elles ne sont pas nées et elles sont immortelles. Que vient nous dire James avec son transcendantalisme pluraliste de *Human Immortality ?* Il y aurait d'après lui des esprits qui nous feraient mouvoir. Mais ces esprits, dit Howison, ce sont nos moi véritables, ce sont nos esprits. Inutile de chercher des entités mystérieuses ; chacun de nos moi est un principe de l'univers. S'ils n'étaient, comme le dit James, dans *Human Immortality*, que le résultat passager de l'insertion d'une partie de l'âme universelle dans un cerveau, nous ne serions qu'un simple lieu de passage, passager lui-même, de l'activité spirituelle unique. Rien de moins pluraliste, Howison l'a fort bien montré, que cette idée de James. C'est que du point de vue pluraliste, le problème de l'immortalité n'est pas un problème secondaire, mais le problème fondamental (3), telle est la pensée de Howison.

Sera-t-on amené ainsi à un polythéisme ? Ici les positions changent ; et Howison se montre beaucoup moins radical que James (4).

Il semble maintenant que nous soyons dans un monde parfait, et par là même statique, où le mal ni la liberté ne peuvent entrer. Mais ici se révèle ce trait du caractère de Howison, cette impatience de la monotonie que nous avons notée. Et c'est peut-être par là qu'il est le plus profondément pluraliste. Le mal est réel pour lui (5).

De là certaines conséquences morales et théologiques qui se retrouvent chez les autres pluralistes ; en morale, la conception

---

(1) *Limits*, p. XIII-XVI, 37, 250, 311, 312, 341.
(2) Ibid., p. 74, 348.
(3) Pour l'idée de l'immortalité dans Howison, voir *Limits*, p. 290, 292, 302, 303, 343, 344.
(4) *Limits*, p. 362.
(5) Ibid., p. 368 sqq.

d'un certain risque inhèrent à nos actions (1), l'idée des possibilités infinies, bien que « les plus sombres possibilités de James », selon l'expression de Schiller, ne soient pas envisagées par Howison, mais seulement les possibilités divines des âmes, qui aspirent au beau et au bien (2).

Pour que ces possibilités se réalisent, pour que le mal soit vaincu, il nous faut l'aide de Dieu. Ici l'on objectera peut-être: Dieu n'est-il pas omnicient ; et les possibilités ne tombent-elles pas dès qu'il y a une omniscience dans l'univers ? A cette objection, Howison répondra comme James : Dieu pour vivre dans le monde pluraliste doit se satisfaire de cette connaissance des possibilités comme possibilités (3). C'est en prenant garde à ces possibilités qu'il pourra venir en aide à l'homme.

Howison par le pluralisme prétend rejoindre la religion chrétienne. Le chrétien ne voit-il pas en Dieu son ami, aussi bien que son père ? Le Dieu du christianisme, dit Howison, continuant ici la tradition américaine, n'est pas venu en vérité pour être servi, mais pour servir, pour être un membre actif dans une active société. Rompons donc avec toutes les croyances en un Dieu monarchique. Donnons simplement à Dieu droit de cité en ce monde (4).

Nous avons donc constaté chez Howison non seulement l'existence d'une métaphysique monadiste, mais ce qui distingue le pluralisme de la monadologie : l'affirmation du mauvais et du possible dans l'univers, la conception d'un monde qui n'est ni moralement ni physiquement complet et parfait.

Cependant il va nous apparaître que malgré quelques passages qui pourraient le faire penser (5), Howison ne croit pas au temps ; et nous allons voir que par là même qu'Howison nie le temps, son pluralisme s'évanouit.

Le temps et l'espace ne sont que des créations logiques des esprits ; l'ensemble des esprits forme un monde idéal, hors du temps. L'acte de création devient lui-même un acte intemporel, une fulguration éternelle par laquelle Dieu signifie « qu'il est un agent moral complet ». Toute l'évolution se traduit en termes de logique intemporelle (6).

Howison peut-il bien, après avoir dit que le monde idéal, moteur de toute chose, est immobile, le considérer comme un

---

(1) *Limits*, p. 367.
(2) *Limits*, p. 250, 255, 256.
(3) Cf. Sur Dieu et la possibilité, *Limits*, p. 327.
(4) *Limits*, p. 253-255.
(5) *Limits*, p. XXIII.
(6) *Limits*, p. XIII, XIV, XVI, 37, 38, 299-302.

monde « pluraliste » (1) ? La négation de toute doctrine temporaliste est bien ici encore une manifestation d'un monisme profond, plus profond que celui que nous avons noté chez James et Schiller.

Tout d'abord Howison nie le temps parce que toutes choses sont des âmes, on pourrait presque dire : des concepts. Sa métaphysique aboutit à une sorte de monde des concepts, mais en un sens bien différent de celui des logiciens de Cambridge. Il y a, comme il le dit, un lien de parenté très réel entre les choses de ce monde ; c'est que toutes sont des âmes et des notions, Et ce lien est d'autant plus réel dans cette métaphysique si fortement teintée de leibnizianisme que les âmes existent en tant qu'elles sont perçues en un même regard par Dieu, par l'Idée qui comprend tout (*all embracing*) ; elles se déduisent toutes les unes des autres en tant que concepts issus de façon sérielle d'une même nature intelligente. Dieu est l'unificateur de cette société de concepts, la cohérence universelle en tant que consciente d'elle-même. Il est véritablement l'unité dans la variété aussi bien que la variété dans l'unité. Les choses n'existent qu'en Dieu, par Dieu, c'est-à-dire la diversité n'existe que grâce à l'unité plus profonde. Une individualité ne peut être définie que par sa relation avec Dieu, c'est-à-dire avec l'ensemble des choses spirituelles, c'est-à-dire enfin avec l'univers entier (2).

Ce ne serait encore là qu'un monisme purement conceptuel, logique (3). Mais Howison va plus loin ; il nous déclare que la conscience et l'univers matériel sont deux noms pour « un même et indissoluble Fait, vu du dehors ici, et là vu du dedans ». Quel que soit le foyer de la conscience, le même Tout est toujours présent (4).

Sans unité donc le monde n'existerait pas ; mais pour reprendre l'expression de Schiller encore, si l'unité est le premier mot, elle est aussi le dernier mot de la philosophie. L'idéal unique de beauté, de bien et de vérité, également contemplé par tous les hommes, tend à faire du monde un tout unique. Le royaume des fins en même temps qu'il est au-dessus de nous, est devant nous au terme de l'évolution universelle ; le monde sera un jour unifié. Si, comme le dit Howison, tout ce qui nous distingue de la divinité est un défaut, si en droit chaque individu est tout, si son individualité est une déchéance, « de la pure passivité », le panthéisme n'est-il pas au bout de l'évolution ? (5)

(1) *Limits*, p. XV.
(2) *Limits*, p. XIV, XXI, XXIII, 36, 37, 38, 175, 195, 254, 255, 353.
(3) Ibid., p. 36.
(4) Ibid., p. 172.
(5) Ibid., p. 195, 196, 254, 362, 353 et préf. p. XI et XV.

Nous avons séparé l'idée de l'unité comme condition des phénomènes divers et l'idée de l'unité comme but des phénomènes divers, ainsi que le voulait Schiller. Mais le monisme de Howison ne souffre pas cette disjonction que souffre celui de Schiller. Du moment que le temps n'existe plus, le royaume des fins est en nous, aussi bien qu'au-dessus de nous et devant nous.

On voit que l'idéalisme de Howison si proche par certains côtés de l'idéalisme personnel d'Oxford rappelle de très près finalement la métaphysique quasi-hégélienne de Mac Taggart.

Howison ne range-t-il pas Mac Taggart avec lui parmi les pluralistes idéalistes ? (1). N'est-il pas d'accord avec lui sur l'importance et la réalité de l'immortalité (2), sur la perfection des esprits dans l'ordre idéal ? (3). Schiller a pu à bon droit les placer à côté l'un de l'autre dans la préface de *Humanism*.

Ce n'est pas sans raison pourtant que nous rangeons Howison et qu'il se range parmi les pluralistes, tandis que nous avons classé et que Mac Taggart s'est classé parmi les absolutistes. Son monde est malgré tout plus mouvant et par là même plus véritablement divers que celui de Mac Taggart. Par son égale aversion pour l'absolutisme et le naturalisme évolutionniste, dont il veut comme Sturt et Underhill limiter le champ, il se rapproche de l'école Oxonienne de l'idéalisme personnel (4).

Howison espérait à peine trouver des disciples (5), il en eut pourtant (6). Et des noms assez nombreux s'inscrivirent en tête de l'essai que lui dédia, à l'occasion d'un anniversaire, l'université de Yale.

Observons d'ailleurs que le pluralisme de presque tous ces philosophes semble finalement s'évanouir, se dissoudre, ou s'achever en une sorte de monisme.

Bakewell, de l'université de Yale, écrivit dès 1898 un article sur le pluralisme, inspiré sans doute avant tout de James dont, à certaines expressions on devine l'influence *(Block Theory of the universe* (7), *the block-world idol which is the modern Jaggernauth* (8), de Peirce aussi qui lui apprend à voir dans l'univers

(1) *Mind*, 1903, p. 227.
(2) Ibid., p. 228.
(3) Ibid., p. 229.
(4) Ibid., p. 226. Cf. Rogers *Philos. Review*, p. 578, 1903. Fullerton *Intr.*, p. 205.
(5) Discours devant la *Theological Society* in Oakland, California, avril 1898.
(6) Voir sur son influence Thilly, *Rev. de Mét.*, 1908 p. 615.
(7) *Philos. Review*, 1898 p. 357.
(8) *Philos. Review*, 1898 p. 372. Cf. Thilly *Revue de Mét.*, 1908 p. 615.

les discontinuités (1), de Lutoslawski enfin, dont un article récent dans la *Philosophical Review* fournissait à Bakewell comme un texte de discussion (2).

Il est convaincu de l'importance capitale du problème de l'un et du multiple (3), il cherche dans le monde un élément de diversité pittoresque (4); métaphysicien pénétré du sentiment pluraliste de ce qu'il y a d'absolu, d'infini, de divin dans l'individu (5), moraliste conscient des nécessités de l'action, des exigences de l'idéal, de toutes nos valeurs émotionnelles et religieuses (6), il prend la parole au nom de ceux qui ont le plus fortement senti la « chaude pulsation » de la vie pratique, de tous ceux qui n'expriment pas et ne veulent pas exprimer d'opinions philosophiques, de tous les producteurs d'actes *(doers of deeds)*, et peut-être spécialement, semble-t-il dire, des hommes d'affaires (7).

Sa méthode se rapproche de la méthode pragmatiste, à peu près dans la même mesure que celle de Howison. Si les conséquences d'une doctrine ne rendent pas la doctrine vraie, du moins peuvent-elles nous prédisposer à la vouloir vraie, et une fois vérifiée, à l'accepter tout joyeux et les « bras ouverts » (8).

Quand nous envisageons la question de cette façon nous voyons tout d'abord que le monisme, l'idée d'un monde tout d'une pièce, est peu fait pour satisfaire les hommes d'action. Il « ferait du monde un spectacle de marionnettes, où nous serions tous des pantins, des balles lancées et relancées par des forces cachées, dansant à la musique d'un basson tout puissant » (9).

Il complète sa critique morale par une critique fondée sur une théorie de la connaissance. Ce qu'il faut, c'est non pas concevoir une unité absolue, mais une unité telle qu'il y ait un certain lien entre nos expériences et à l'intérieur de chacune de nos expériences, au moment où elles se produisent. « Mon expérience, dit-il, serait tout aussi réelle pour moi, si comme les figures du kaléidoscope, elle changeait complètement chaque fois, chaque fois présentant une certaine sorte de cohérence »(1). Il se trouve d'accord sur ce point avec quelques-unes des théories de M. Russell.

---

(1) *Philos. Review*, p. 359.
(2) Ibid., p. 358.
(3) Ibid., p. 355-356.
(4) Ibid., p. 358.
(5) Ibid., p. 371.
(6) Ibid., p. 358.
(7) Ibid., p. 357.
(8) Ibid., p. 358.
(9) Ibid., p. 357.
(10) Ibid., p. 363.

Ayons donc foi dans le pluralisme, c'est la seule façon de conserver au monde son caractère pittoresque, à nos jugements moraux et esthétiques leur valeur, à notre vie émotionnelle et religieuse sa signification, et son sens même à la recherche de la vérité (1).

Un des caractères distinctifs du pluralisme de Bakewell. c'est qu'il se présente comme une théorie de la discontinuité, née sous l'influence des études mathématiques de Peirce et des idées de James. « Le monde de l'expérience est un monde plein de trous et de ruptures » dit-il. Pluralisme et théorie de la discontinuité sont pour lui indissolublement liés (2).

Malgré cette croyance en une discontinuité radicale, il conçoit le monde, en disciple de Howison et de Royce, comme une cité harmonieuse constituée par de nombreux individus libres et indépendants (3).

Même pour que ce pluralisme soit possible, il faut que cette société universelle forme vraiment un tout, qu'il y ait un être qui puisse l'embrasser en entier d'un regard, l'interpreter en entier *(an all interpreter)* selon l'idée de Royce (4), un absolu personnel (5). Ici encore, nous voyons le pluralisme supposer un monisme ; cette implication réciproque des deux doctrines contraires, nous dit Bakewell, est une loi de l'histoire de la philosophie (6).

Plus nous irons, plus le monde de Bakewell comme celui de Howison, comme celui de Schiller et de James, s'harmonisera, s'unifiera. Cette unification ne détruira-t-elle pas l'individualité ? Bakewell le nie. Un grand amour, un lien religieux détruisent-t-ils les individus ? Plus le monde deviendra sain, moins les individus s'imagineront qu'ils le possèdent chacun en propre et plus ils deviendront sociables (7).

Overstreet, un autre disciple de Howison, s'est attaché à montrer comment l'être parfait peut s'exprimer de multiples façons et être tout entier dans chacun de ses aspects, comment il peut avoir plusieurs parties et être tout entier en chacune d'elles, comment il faut remplacer toute conception quantitative par une conception qualitative de la personnalité en acte, comment alors on peut fonder d'une nouvelle façon la métaphysique du « plusieurs dans l'un » dont parlent les absolutistes et

(1) *Philos. Rev.*, p. 358.
(2) Ibid., p. 357, 359.
(3) Ibid., p. 365.
(4) Ibid., p. 366. *Philos. Rev.*, 1908 p. 591.
(5) Ibid., 1907 p. 143.
(6) Ibid., 1898 p. 356-359.
(7) Ibid., p. 368, 369, 371.

croire à une durée qualitative plus profonde, plus réelle que le temps, une durée qui est conscience des valeurs (1).

Mac Gilvary, plus moniste que Howison mais restant cependant son élève, conçoit l'univers à la fois comme « un tout » et « plusieurs touts » (2) et unit les enseignements de Howison, de James et de Royce (3). Il devait depuis s'attacher particulièrement à la théorie de la connaissance et nous retrouverons son nom parmi ceux des philosophes qui, partis des suggestions d'ailleurs diverses de Dewey et de James, ont contribué à former le monisme empirique qui sera un aspect du néo-réalisme.

Lovejoy reprend les arguments ordinaires contre la philosophie de l'absolu, destructrice de toute vie et de toute réalité (4). D'une façon pénétrante, il montre les liens qui unissent le pluralisme et l'afirmation de l'existence irréductible du temps (5).

La philosophie de A. Kenyon Rogers se rattache à la fois à celles de Royce, de James et de Howison ; de Royce, il a appris l'importance qu'il faut donner à la signification des choses (*meaning*) ; c'est à James qu'il doit son amour du risque, de l'aventure, cette idée de la responsabilité, cette conscience de coopérer à l'œuvre active du monde (6). Mais c'est surtout de Howison qu'il tient sa théorie pluraliste.

Il croit sans doute à l'absolu, à l'unité nécessaire entre toutes choses, à la continuité hors de laquelle point d'utilité : une chose ne paraît séparée, dit-il, qu'au moment où nous ne nous en servons plus (7).

Si le fond de la réalité est une conscience unique, du moins se développe-t-elle au moyen de différences (8). Le moi tout en ne possédant aucune indépendance réelle, tout en étant une apparence éphémère, le moi, mon moi, est un élément essentiel de la réalité. S'il n'est que dans la conscience de Dieu, du moins peut-il se dire que Dieu est par essence social, qu'il ne se suffit pas à lui-même, « qu'il ne serait pas Dieu si je n'existais pas », que si je n'existais pas il cesserait d'être l'absolu (9).

Si les différentes individualités en lesquelles s'éparpille la réalité unique, semblent retourner à nouveau vers cette réalité

---

(1) *Philos. Rev.*, 1909 p. 11, 12, 20.
(2) *Mind*, 1898 p. 402.
(3) Thilly *Rev. de Mét.*, 1908 p. 615.
(4) *The dialectic of Bruno and Spinoza*, apud *Studies in Philosophy prepared in commemoration of Howison*, p. 162, 174.
(5) Cf. Woodbridge *Journal of Ph.*, VII p. 412.
(6) *Introduction*, p. 349.
(7) Ibid., p. 275-277.
(8) Ibid., p. 268 sqq.
(9) Ibid., p. 294. *Philos. Rev.*, 1903 p. 59-61.

unique, cette procession des esprits se fait par le développement de chaque individualité libre ; aucune ne peut avoir conscience de la conscience de sa voisine ; toutes conservent toujours une indestructible personnalité (1).

Si Dieu enfin est le but du développement, il reste toujours entre son unité et l'ensemble des individus, une certaine distance à franchir ; Dieu est distinct de nous, bien qu'il nous contienne. Comme le Dieu de Rashdall, celui de Rogers peut avoir connaissance de nos sensations et de nos sentiments ; il ne peut pas les éprouver. L'idée de Dieu est comme la limite vers laquelle tend l'évolution, sans peut-être y atteindre jamais (2). La réalité est toujours formée de personnes en relations (3), toutes créées par Dieu, mais au milieu desquelles Dieu réside, comme un moi suprême (4) et lui-même « social ».

La métaphysique de Rogers est donc une combinaison de la métaphysique de Royce, et de celle de Howison, et l'on y aperçoit à tout moment l'union originale de l'idée d'unité avec un sentiment très vif de la pluralité. — Aujourd'hui, semblant abandonner ces problèmes, M. Rogers est surtout préoccupé de fonder en face du néo-réalisme un autre réalisme, affirmation des objets inconnaissables et des sujets actifs, « réalisme critique » auquel se rallie également Lovejoy et dont il nous faudra parler.

Leighton comme Rogers s'inspire de Royce (5) autant que de Howison. Il voit dans Royce à la fois les éléments d'unité et de diversité. Il se réclame aussi de la métaphysique allemande ; et de même que Mac Taggart interprétait Hegel en termes presque pluralistes, Leighton traduit dans un langage presque pluraliste à la fois Hegel et Fichte (6).

Comme Royce, Leighton prend pour point de départ de sa philosophie une théorie de la connaissance ; il faut comme fondement à la connaissance, une conscience universelle, transcendante et immanente à la fois par rapport aux consciences finies, et qui ne peut exister sans elles (7). Il y a un absolu, mais cet absolu se manifeste dans les individus humains « qui

---

(1) *Introduct.*, p. 291-292.
(2) Ibid., p. 293.
(3) *Philos. Review*, 1903 p. 58.
(4) *Introduct.*, p. 291-292.
(5) Rogers *Philos. Review*, 1902 p. 548.
(6) Ibid., 1895 p. 142-153, 1896 p. 601-618. *Conception of God*, p. 31, cité par Rogers *Philos. Review*, 1902 p. 547-549.
(7) *Conception of God*, p. 177, cité par Rogers *Philos. Review*, 1902 p. 547-549. *Philos. Review*, 1908 p. 383 sqq.

sont composés d'une façon si variée et qui ne sont pourtant pas des composés » et se développent en une vivante dialectique (1).

Cette métaphysique pourtant teintée de pluralisme, resterait sans doute extrêmement éloignée du pluralisme. Mais M. Leighton grâce à sa théorie de la réalité des relations, tout inspirée cependant d'idées hégéliennes, affirme la réalité profonde du temps. Les relations entre les consciences, et il n'y en a au fond pas d'autres, ont une valeur métaphysique (2). Et de l'affirmation de leur intériorité, il n'y a rien à tirer concernant leur permanence. Le temps est réintroduit dans l'univers. Même il y est réintroduit sous la forme d'une succession de discontinuités. Le temps, dit-il en humaniste, ne peut pas avoir plus de continuité que les desseins humains. Il est « une série d'évènements qualitativement discrets et uniques ». Il y a même une pluralité de temps hétérogènes, autant de temps que de moi s'efforçant et se délivrant. Partout nous voyons, nous sentons des nouveautés qualitatives, une épigénèse continuelle (3).

Si le monde croit en effet, s'il est dans le temps, ce ne peut être que grâce à l'existence d'âmes agissant les unes sur les autres, de centres en relation. Ces âmes ne sont pas perdues dans l'absolu ; l'absolu n'existe que par elles ; il est une société ; car la relation des êtres en société est le mode les plus compréhensif de la relation : les activités y sont à la fois transcendantes et immanentes les unes par rapport aux autres (4).

C'est finalement d'ailleurs vers un idéalisme presque hégélien que devait revenir la philosophie de Leighton. Il reste peu de chose de son pluralisme primitif dans son plus récent ouvrage ; les esprits sont des centres où la nature de la réalité prend conscience d'elle-même ; la réalité est l'expression de la raison ; la réalité est un système téléologique d'auto-organisation, une unité sociale et dynamique. Il va vers un idéalisme téléologique et logique (5), tout en maintenant l'idée, à l'intérieur de cette totalité, d'un pluralisme temporaliste (6).

Pouvons-nous rattacher à cette école le psychologue et métaphysicien Trumbull Ladd ? M. Thilly le fait. Ladd conçoit l'uni-

---

(1) *Philos. Review*, 1902 p. 575, 1906 p. 510. *Psychol. Review*, 1899 p. 146. *Philos. Review*, 1905, p. 669-683.

(2) *Journal of Ph.*, 1904 p. 705. Voir cependant sur les relations *Philosophical Essays in Honor of J. E. Creighton*, 1917, p. 154.

(3) *Journal of Ph.*, 1908 p. 564. *Philosophical Essays in Honor of J. E. Creighton*, 155, 158.

(4) *Journal of Ph.*, 1904 p. 705. *Philos. Review*, 1902 p. 565 sqq.

(5) *The field of philosophy*, p. 354, 358, 379, 383, 424, 437.

(6) *Philosophical Essays in Honor of J. E. Creighton*, p. 161.

vers comme un ensemble d'êtres finis, un royaume de moi, de centres de forces en relation, un ensemble de monades dont l'essence consisterait dans l'action et qui se limitent par cette action les unes les autres (1).

Mais l'absolu joue dès l'abord un rôle si important dans cette philosophie analogue à celle de Royce qu'on peut à peine croire que la métaphysique de Ladd puisse être rangée avec celle de Howison (2) dont le pluralisme est déjà bien loin d'être radical.

Il faut joindre à ces philosophes américains des penseurs anglais qui ont cherché leur inspiration l'un dans Lotze, l'autre dans Lotze et Martineau.

Galloway qui veut avant tout conserver les valeurs éthiques et spirituelles, « la qualification réelle du monde », conçoit l'individualité comme une valeur absolue, bien qu'au-dessous d'un Dieu tout puissant. Le monde est pour lui un ensemble de monades hiérarchisées, agissant pour le triomphe du bien. C'est là, Galloway le dit lui-même, une philosophie pluraliste, au moins esquissée (3).

Avec Upton, avec Rashdall et d'autres encore, il est un des représentants de ce qu'on pourrait appeler la théologie pluraliste. Mais il faut noter que sous la diversité des choses comme sous la dualité du sujet et de l'objet, il reconnait un « fondement suprême », une volonté universelle.

Chez Upton l'influence de Martineau se combine avec celle de Lotze. Puis il a trouvé dans les œuvres de James, dans celles des idéalistes personnels d'Oxford, des arguments favorables à sa conception du monde. Il veut une philosophie qui puisse faire des relations entre Dieu et l'âme humaine, une réalité ; dans cette métaphysique, comme dans celle de James, le mal a sa place. Sans le mal, les efforts de l'âme humaine perdent leur sens. La liberté, la liberté profonde que veut sentir Upton, plus profonde que celle des idéalistes personnels dont il fait la critique, ne peut exister que dans un monde où de grandes décisions sont à prendre, où il y a du mal à combattre.

Comme pour Galloway, le monde consiste pour Upton en des centres d'énergie interagissant.

Mais il est plus véritablement pluraliste que Ladd et que Galloway, plus véritablement pluraliste, pourrait-on dire, que Howi-

---

(1) *Theory of Reality*, p. 396, 403, 510, 512.

(2) *Theory of Reality*, p. 397, 506, 512 sqq. *Philos. Review*, 1903, p. 136.

(3) *Philosophy of Religion*, p. 203 sqq., 220. *Mind*, 1903 p. 70. Sur l'influence de Lotze, voir *Ph. of Rel.*, p. 225.

son, que Schiller, que James lui-même en ce sens qu'il voit à la fin de l'évolution non pas un monde unifié, mais un monde de plus en plus contrasté. Retenons son nom avec celui de Royce; tous deux, bien que le dernier fût moniste, ont conçu l'évolution du monde par une pluralité vers une plus grande pluralité (1).

Dieu pour donner naissance au monde, s'est déchiré. C'est ce sacrifice même qui fait la richesse du monde et sa liberté.

Tout en reconnaissant derrière son pluralisme un monisme plus profond, une dépendance de toutes choses, une perpétuelle unité, tout en faisant de toutes choses des âmes parentes (2), Upton nous dit que seul le pluralisme peut donner « à l'histoire humaine et à l'univers, un intérêt infini » (3).

Ainsi les idéalistes personnels, les disciples de Martineau, les philosophes groupés autour de Schiller, autour de Howison, s'efforçaient de constituer à l'aide du pluralisme, — sans pourtant pouvoir y parvenir tout à fait — une théorie de la personnalité, de la personnalité humaine et de la personnalité divine.

(1) *Bases*, p. 9 sqq., 282 sqq.
(2) **Ibid.**, p. 12, p. 284. *Hibbert Journal*, 1903 p. 407.
(3) *Bases*, p. 13.

CHAPITRE III

QUELQUES TENDANCES DE PSYCHOLOGUES ET LOGICIENS CONTEMPORAINS

James a su, dans les phénomènes psychiques, montrer une continuité pure, un même courant de pensée coulant sans cesse. Mais nous avons vu qu'il se rend compte des discontinuités psychiques aussi bien que des continuités physiques.

Quelques psychologues américains modernes vont plus loin qu'il n'était d'abord allé dans cette voie nouvelle ; ils insistent sur les ruptures de pensée, les sautes d'idées, les irruptions de sentiments. Nous l'avons déjà vu pour D. Miller.

Colvin oppose le monde psychique au monde physique comme le monde du discontinu au monde du continu, le monde de l'indéterminé pur au monde du déterminé complet ; dans le monde psychique, aucun procédé déductif n'est valable. Quand un état de conscience est brisé par l'irruption d'une sensation nouvelle, on ne peut deviner le nouvel état de conscience qui se produira (1).

Felix Arnold, de même, constate des trous dans notre conscience, et reproche à ceux qui ont mis en lumière avant tout la continuité psychique de n'avoir pensé qu'aux sensations visuelles et laissé de côté toutes les autres (2).

Peut-être ces articles, et ceux où James expose ses idées sur l'expérience pure, peuvent-ils faire croire que les psychologues américains, après avoir si fortement insisté sur la continuité, sentent le besoin de montrer une certaine discontinuité des phénomènes psychiques.

Nous avons déjà, en étudiant la philosophie de James et de Schiller, noté comment le pluralisme métaphysique pouvait aboutir à une doctrine de la particularité des vérités, de la va-

---

(1) *Journal of Ph.*, 1904 p. 589 sqq.
(2) *Journal of Ph.*, 1905 p. 487 sqq.

riété des systèmes, de la multiplicité des réalités, comment on pouvait concevoir de façon pluraliste le lien entre la vérité et la réalité.

Nous voudrions étudier maintenant quelques théories logiques qui présupposent plus ou moins une métaphysique pluraliste.

H. M. Kallen, un des philosophes qui se rattachent le plus directement à James, a insisté sur le caractère synthétique, le caractère véritablement créateur des propositions dans un monde pluraliste. Pour le pluraliste, les relations ne sont pas données une fois pour toutes comme pour le moniste ; elles sont momentanées, et non pas essentielles. Une chose est, à un certain moment, en relation avec une autre, elle ne l'est pas pour toujours. De là vient, dit Kallen, que si pour le moniste l' « attribution », le jugement est l'énonciation d'une tautologie sous-entendue, pour le pluraliste, il est une vérité nouvelle. « La prédication du pragmatiste et du pluraliste, dit-il, c'est une prédication qui a un sens ». « Ce serait se tromper gravement que de croire pouvoir lire les écrits d'un pragmatiste pluraliste, comme on lit ceux d'un moniste ; il faut, à toutes les propositions du pluraliste, donner une valeur synthétique » (1). Un empirisme radical tel qu'on le sent dans les écrits de Kallen s'unit à une théorie des relations créatrices.

L'école de Dewey est-elle une école pluraliste ? Dewey lui-même est-il pluraliste ? Si Peirce eut une grande influence sur lui et put lui donner jusqu'à un certain point une vision pluraliste du monde, (2) il n'en n'est pas moins vrai que Dewey est sorti de l'école hégélienne, qu'il s'est toujours montré hostile à la plupart des idées de Schiller.

Mais son goût de l'expérience pure et changeante l'empêche de concevoir au-dessous des phénomènes une réalité qui les sous-tende (3) ; il faut avoir foi, pense-t-il, dans le pouvoir qu'ont les éléments et les processus de l'expérience et de la vérité, de « garantir leur propre succès » (4).

C'est donc une sorte de phénoménisme que sa métaphysique mais un phénoménisme dynamique et mouvant ; il aime avant tout « la lutte, l'élément indéterminé, l'élément croissant, ins-

(1) *Journal of Ph.*, 1908 p. 295-297. Cf. Morris R. Cohen. *Papiers in honor of Josiah Royce*, p. 154.
(2) *Monist*, 1892-3 p. 362-379.
(3) *Journal of Ph.*, 1908 p. 87. Cf. James *Psychol. Bulletin*, I 2.
(4) Ibid., 1905 p. 327, 1908 p. 197, 381. *Essays in honor of James*, p. 79 sqq.

table, potentiel de l'univers ». L'idée sera conçue comme un plan d'action utile dans cette lutte.

Et ce n'est pas seulement une croissance lente et continue qu'il admet ; il peut y avoir dans l'univers de brusques changements, des révolutions opérées par la conscience dans la nature des choses, des points de départ nouveaux.

Cette croissance ne finira jamais, et Dewey est un des penseurs modernes qui ont su le mieux insister sur le caractère incomplet, toujours non-fini, de la réalité. Il voit tout, comme il dit, non « sub specie æternitatis » mais « sub specie generationis ». Il croit en un temps réel, en des potentialités réelles (1).

Dewey n'a jamais eu l'occasion d'aborder directement le problème du pluralisme et du monisme ; son besoin d'une certaine continuité dans l'expérience l'éloignerait sans doute du pluralisme. Mais par sa vision d'une réalité disséminée et finie, par l'enseignement qu'il nous donne, en nous invitant, comme on l'a dit, à satisfaire « notre appétit du divin, de l'éternel, et du complet » par des vérités fragmentaires et des biens fragmentaires (2), il peut être considéré presque comme un pluraliste. James le rangerait volontiers parmi les pluralistes (3) et M. W. Calkins le classe hardiment parmi eux (4).

A. W. Moore, un des philosophes les plus intéressants de cette école de Dewey, nous dit que le pluralisme est nécessaire, jusqu'à un certain point, à la théorie logique de l'école de Chicago. De James, Moore accepte tout ce que peut accepter un disciple de Dewey : l'idée d'une génération, d'une croissance continues, de relations actives. Le pluralisme l'intéresse surtout, il est vrai, en ce qu'il est un temporalisme, une théorie du mouvant.

Moore n'est pas le seul pluraliste de l'école de Chicago. Tawney voit dans le besoin de discontinuité un besoin aussi fondamental que celui de l'unité et de la totalité (5). Pour Montague le monde physique est un amas de pluralités qui ne sont qu'extérieurement et superficiellement unies (6). Et le monde de la réflexion n'est pas plus homogène que le monde physique. Il y a, dit-il, des domaines de valeurs irréductibles. A chaque valeur

---

(1) *Philosophical Review*, 1912 p. 80.
(2) Cf. Ibid., 1906 p. 633, 1912 p. 80.
(3) *Psychol. Bulletin*, I, 2.
(4) *Persistent Problems*, p. 412.
(5) *Essays in honor of W. James*, p. 423. *Journal of Philos.*, 1908 p. 400. Mais il critique le pluralisme. *Journal of Ph.*, 1904, p. 339 sqq.
(6) *Essays in honor of W. James*, p. 110. *Journal of Philos.*, 1909 p. 233 sqq. Il se rattache nettement aux idées des néo-réalistes.

comme à chaque vérité correspond une expérience spéciale. Dès que l'on conçoit, comme ces écrivains de l'école de Dewey, l'univers comme un ensemble mouvant de choses en lutte, l'idée ne peut être considérée que comme une arme utile dans cette lutte, un moyen d'attaque ou d'adaptation selon les cas, mais toujours un élément essentiellement « prospectif » selon une des expressions favorites de l'école, un plan d'action pour l'avenir, une promesse de nouveautés dans un monde qui se renouvelle sans cesse.

Ainsi nous nous trouvons en présence d'une théorie des relations créatrices et d'une théorie des relations mouvantes qui ne sont pas sans rapport avec le pluralisme (1).

Mais nous ne venons d'étudier qu'une des tendances de la logique pluraliste. Il y en a une autre tout opposée, en apparence du moins, n'insistant plus sur le caractère mouvant de la pensée mais mettant en lumière l'univers statique des natures simples. C'est de cette tendance et de la théorie des relations extérieures unie aux idées de James que naîtra le néo-réalisme. Il faut cependant tenir compte, même ici, dans certains cas et pour certains de ces philosophes, des idées de l'école de Chicago.

---

(1) Il serait très long et difficile d'énumérer et d'étudier tous les philosophes qui pourraient être rattachés au pluralisme : les uns par l'importance accordée au temps et à la diversité des moments (Carl V. Tower, Woodbridge), d'autres par le sens et l'amour de l'individualité (D. Stoops, K. J. Spalding, Ph. Mason et H. G. Wells dont nous avons déjà parlé), d'autres par l'idée de domaines différents de réalités (H. R. Marshall), d'autres par l'idée d'investigations empiriques, morcelées (S. E. Lang).

CHAPITRE IV

LE NÉO-RÉALISME

Les théories de G. E. Moore et de Russell se rapprochent beaucoup sur certains points de certaines des théories pluralistes que nous avons étudiées, tout en restant sur d'autres points profondément différentes d'elles.

On pourrait faire sans doute des distinctions entre la façon dont Moore arrive au pluralisme et la façon dont Russell démontre sa théorie ; cependant leur point de départ à tous deux semble avoir été la philosophie de Mac Taggart, et leurs conclusions sont dans l'ensemble identiques ; celles de Russell, du moins ses premières conceptions, s'appuient d'ailleurs en partie sur celles de Moore.

Pour établir sa théorie, purement abstraite et logique, Moore se fonde d'abord sur le sentiment que chacun possède de l'individualité unique de son moi. Que peut être au fond cette individualité ? En moi je n'aime pas mes attributs, mais ce fait même que je les appelle moi. D'autre part tous les hommes ne disent-ils pas, ne pensent-ils pas : moi ? Je ne tiens à mon moi que parce qu'il diffère numériquement de celui des autres. La logique pluraliste de Moore affirme donc une pluralité numérique, niée par le principe des indiscernables (1). Toute chose est ce qu'elle est et n'est pas autre chose, tel est l'épigraphe des *Principia Ethica* de Moore. L'idéal de la vérité ne peut dès lors plus être tel que se le représentent les écoles absolutistes, cohérence absolue de vérités cohérentes. Une proposition peut être vraie à part de toutes autres propositions ; il faut faire, dit Moore, plus attention à la vérité intrinsèque des choses qu'à certaines conditions extérieures d'harmonie. « Aller à la recherche de l'unité et du système au détriment de la vérité, ce n'est pas là la besogne propre de la philosophie ». A priori, on

(1) *Aristotelian Society*, 1901 p. 210 sqq. et *Principia Ethica*.

ne peut nullement affirmer que la vérité aura cette unité et cette cohérence que l'on recherche (1).

D'autre part, l'étude des jugements moraux l'amenait à affirmer l'existence d'un monde d'universaux. Ainsi nous sommes en présence à la fois d'un réalisme empiriste et individualiste et d'un réalisme rationaliste et universaliste. C'est la même union de ces deux réalismes que nous allons retrouver chez Russell.

La théorie à laquelle Moore était arrivé en partant de l'étude des questions morales, Russell y arrive surtout par la réflexion sur les données mathématiques ; de même que pour Moore la morale ne peut se comprendre sans l'affirmation de termes multiples et de relations extérieures à ces termes, de même sans ces termes et ces relations, les mathématiques, la science en général et l'analyse (2) ne peuvent pas être comprises d'après Russell.

« La doctrine fondamentale dans la conception réaliste telle que je la comprends est, dit M. Russell, l'affirmation que les relations sont extérieures ; on ne donnerait pas de cette doctrine une expression exacte en disant que deux termes qui ont une certaine relation pourraient ne pas avoir eu cette relation, car, si on la formule ainsi, on introduit la notion de possibilité et on soulève de cette façon des difficultés étrangères à la question. On peut exprimer la doctrine en disant : 1° Que la qualité d'être en relation n'implique aucune complexité correspondante dans les entités reliées ; 2° Que n'importe quelle entité donnée est un constituant de beaucoup de complexes différents ». Ainsi, selon M. Russell, il n'y a pas d'éléments à l'intérieur d'un terme en vertu duquel ce terme aurait la relation qu'il se trouve avoir avec un autre terme. Il faut, au contraire, admettre l'existence de termes absolument simples et de relations purement extérieures, de termes qui ne contiennent pas de relations et de relations qui ne se déduisent pas des termes (3).

Donc, d'un côté, nous avons la doctrine néo-hégélienne des relations intérieures avec ses conséquences qui sont l'idée que la connaissance de chaque partie implique la connaissance du tout comme la connaissance du tout implique la connaissance de chaque partie, l'idée qu'aucune vérité ne peut être considérée comme complètement vraie, sauf quand elle est mise en relation avec le tout, l'idée que finalement il n'y a qu'une seule chose dans l'univers, l'idée que toute proposition a un sujet et un prédicat.

---

(1) Moore *Principia Ethica*, p. 222. Cf. Russell *Principles of Mathematics*, p. 226.

(2) *Journal of Philosophy*, 1911 p. 160. *Principles of math.*, p. VIII.

(3) *Journal of Philosophy*, 1911 p. 158-160.

De l'autre, nous trouvons la théorie des relations extérieures qui nous amène à croire que la connaissance d'une partie n'enferme pas la connaissance du tout, ni inversement, qu'il y a des vérités absolument vraies, qu'il y a beaucoup de choses dans l'univers, qu'il y a des propositions qui ne peuvent se réduire à la forme attributive.

Or la théorie des relations intérieures n'a jamais été prouvée ; ni le principe de raison suffisante, ni l'idée qu'un changement dans les relations amènerait un changement dans les termes ne suffisent à la démontrer. Et elle nous conduit à des paradoxes du labyrinthe desquels nous ne pouvons sortir. Tout terme serait infiniment complexe. Puis la nature des termes, c'est-à-dire l'ensemble de leurs relations, est-elle identique aux termes ? Si elle ne l'est pas, il faut chercher quelle est la relation entre la nature des termes et les termes, et nous sommes entraînés dans une régression à l'infini. Si elle l'est, nous ne pouvons, dit M. Russell, trouver le lien qui fait des différents prédicats les prédicats d'un seul sujet. L'axiome des relations internes est incompatible d'autre part avec toute complexité réelle, avec l'idée même de l'identité dans la différence, essentielle pourtant au monisme anglais. Il est incompatible avec l'existence de relations asymétriques comme celles de tout et de partie. L'analyse et la connaissance en général deviennent impossibles si le fait même de la connaissance doit modifier l'être connu. M. Russell montre à quelles difficultés on est amené si on accepte la conception monistique de la vérité, c'est-à-dire si on croit que seule la vérité totale est vraie et que toutes les vérités partielles sont plus ou moins des erreurs. Finalement cette théorie se contredit elle-même ; une philosophie qui implique cette théorie monistique de la vérité est elle-même partiellement fausse (1).

Il faut donc rejeter l'axiome de l'intériorité des relations, il ne faut plus parler d'une nature des termes qui serait faite de relations ; il ne faut plus croire que les jugements vrais sur une chose font partie de cette chose. Aussi pourrons-nous dire que nous connaissons une chose sans que nous connaissions ses relations et que la connaissance de certaines de ses relations n'implique pas la connaissance de toutes (2).

Russell et Moore aboutissent ainsi à un sorte d'atomisme, de herbartianisme logiques, ils croient à un monde de réels indépendants en lesquels toutes choses peuvent se décomposer.

---

(1) *Aristotelian Society*, 1906-1907, reproduit dans *Philosophical Essays*, p. 160-169.

(2) *Problems*, p. 219, 220.

« Un sentiment, dit Russell en véritable herbartien, est un ensemble d'idées reliées » (1). On arrive ainsi à la théorie des termes telle que la conçoit Russell. « Le terme est un sujet logique ; il est immuable, indestructible ». Chaque terme diffère de tous, par lui-même, avant d'avoir reçu aucun prédicat, et bien que tous identiques en un sens, ils sont, comme Moore l'a montré, divers numériquement. De même les points dans l'espace sont identiques et en même temps absolument différents les uns des autres (2).

« Il y a de l'identité et de la différence, il y a un monde plein de choses avec des relations qui ne peuvent pas être déduites d'une nature supposée ou de l'essence scolastique des choses liées. Dans ce monde qui est notre monde, tout ce qui est complexe est composé de choses simples liées entre elles, et l'analyse n'est plus en danger à chaque pas d'être entraînée en une régression à l'infini » (3).

De là une grande diversité. « Il me semble, écrit Moore, que l'univers contient une immense variété d'entités de différentes sortes, par exemple : mon esprit, mes sensations particulières, les qualités de ces sensations, les évènements, les nombres. etc. » (4) Même, nous ne voyons partout que pure asymétrie (5) ; si nous prenons, par exemple, la relation des parties au tout, nous voyons que, d'après Russell et Moore, l'on ne peut faire sortir d'aucune partie le tout par voie analytique (6), et que, d'autre part, le tout n'est pas antérieur aux parties (7).

De ces théories dépendent presque toutes les théories de Russell. Cette philosophie est un réalisme : « elle soutient que les relations cognitives sont des relations externes qui établissent un lien direct entre le sujet et un objet qui peut être non-mental... Elle considère l'existence comme ne dépendant pas de la connaissance... Connaître n'implique aucune communauté de nature entre l'esprit et ce qu'il connaît » (8). Ainsi parce que les relations sont extérieures aux choses et à l'esprit, on peut croire à des choses séparées de l'esprit et qui sont pourtant connues immédiatement ; — car par une sorte de

---

(1) Russell *Aristotelian Society*, 1906-1907 p. 28 sqq.
(2) Russell *Principles of Mathematics*, p. 44, 452.
(3) *Aristotelian Society* 1906-1907 reproduit dans *Philosophical Essays*, p. 160-169.
(4) Moore *Aristotelian Society*, 1909-1910, p. 36. Cf. Waterlow *Philosophical Review*, 1909-1910 p. 134.
(5) Moore *Principia*, p. 222.
(6) Moore *Principia*, p. 33. Russell *Principles of Math.*, p. 141.
(7) Russell ibid., p. 440. Moore *Principia*, p. 33.
(8) Russell *Société de Philosophie*, mars 1911 p. 55.

paradoxe l'intellectualisme de M. Russell substitue à la vérité conçue par les pragmatistes comme médiation satisfaisante, comme système, un monde de vérités immédiates et perçues (1).

Le réalisme et le pluralisme sont ici étroitement unis. D'abord par l'empirisme, la théorie de l'extériorité des relations mène au pluralisme. « Si on ne croit pas à l'intériorité des relations, le problème du nombre des choses devient un problème purement empirique (2) ». La logique ne tranche pas l'alternative entre le monisme et le pluralisme ; l'expérience seule peut la trancher (3). Dira-t-on que de la considération de ce qui doit être on peut aller à l'affirmation de ce qui est ? Mais « on peut prouver très peu de choses a priori, en partant de la considération de ce qui doit être » (4), et de plus la logique ne nous dit pas ce qui doit être, mais bien plutôt ce qui peut être ; la logique ne fait ici que fournir des posssibilités à notre imagination intellectuelle ; et ces possibilités s'étant multipliées, notre connaissance de ce qui peut être s'étant accrue, nous ne pouvons décider entre ces possibilités de plus en plus nombreuses qu'en consultant l'expérience. « Au lieu d'être enfermés entre des murs étroits dont chaque coin peut être exploré, nous nous trouvons dans un monde de libres possibilités où beaucoup de choses restent inconnues parce qu'il y a tant de choses à connaître ». « La logique, au lieu d'être comme autrefois un obstacle qui arrête les possibilités, est devenue la grande libératrice » : elle offre des mondes au choix de l'expérience (5). Ici, comme chez James, nous nous trouvons devant des possibilités infinies.

Or, l'expérience est nécessairement fragmentaire. « Nous sommes réduits à étudier le monde d'une façon morcelée » (6). Et cette expérience nous donne un monde fragmentaire et morcelé comme elle-même : « Il n'y a pas de fait empirique plus certain dans l'absence du moins de démonstration a priori du contraire que celui-ci : beaucoup de choses existent » (7).

Mais le réalisme est lié au pluralisme d'une autre façon encore plus profonde. Par l'empirisme, avons-nous dit, il conduit au pluralisme. Mais d'une façon plus essentielle, il le suppose et ne peut exister sans le supposer. Et M. Russell s'est rendu pleinement compte du caractère pluraliste de sa philo-

---

(1) Russell *Monist*, 1914 p. 180.
(2) *Journal of Philosophy*, 1911 p. 160.
(3) *Journal of philosophy*, 1911 p. 161.
(4) *Problems*, p. 227.
(5) Ibid., p. 229 sqq.
(6) Ibid., p. 226.
(7) Russell *Journal of philosophy*, 1911 p. 160.

sophie : « Je préférerais appeler la philosophie que je défends pluralisme plutôt qu'empirisme » (1). « La philosophie qui me paraît la plus vraie pourrait s'appeler réalisme analytique. Elle est analytique puisqu'elle soutient que l'existence du complexe dépend de l'existence du simple... Cette philosophie est une philosophie atomique » (2). Le réalisme n'est qu'un nom du pluralisme.

Ainsi Russell conçoit un monde de pluralités ; l'idée de pluralité numérique, telle que l'a conçue Moore, mène naturellement au pluralisme : « La diversité numérique est la source de la pluralité » ou comme il dit encore : « l'admission d'une pluralité de termes détruit le monisme » (3). Au lieu de concevoir « de l'identité dans les différences », Russell voit « des identités et des différences », « un monde de choses nombreuses » *(a world of many things)*, un monde où le mal existe, un monde plus proche encore de celui de James (4), que de celui d'un des maîtres de Russell, Mac Taggart, un monde pluraliste (5) où il y a du bien absolu et du mal radical.

La philosophie de M. Russell est un pluralisme parce qu'elle pose l'existence des termes, elle l'est aussi par la façon dont elle pose l'existence des relations. Si les relations sont ultimes et irréductibles, ni le monisme, ni le monadisme ne peuvent être justifiés.

Le herbartianisme de Moore et de Russell admet l'existence de relations entre les termes, relations extérieures et superficielles en ce sens qu'elles n'atteignent pas profondément la nature des termes mais néanmoins réelles. C'est à ce prix seulement que l'on peut échapper au monisme logique ; dès lors que l'on essaye de réduire les relations à de purs adjectifs, on les nie (6). « Le monde, celui des existants comme celui des entités, est composé d'un nombre infini d'entités mutuellement indépendantes avec des relations qui sont ultimes et qui ne sont pas réductibles aux adjectifs de leurs termes » (7).

La critique de la théorie prédicative des propositions, c'est-à-dire de l'affirmation que dans toute proposition il y a un sujet

---

(1) *Journal of philosophy*, 1911 p. 160.
(2) Russell *Société de Philosophie*, mars 1911 p. 51.
(3) Russell *Principles of Math.*, p. 42-47.
(4) Russell *Aristotelian Society*, 1906-1907 p. 39, 43, 44. *Principles of Math.*, p. VIII, 226. Moore *Principia*, p. 220.
(5) Russell *Principles of Math.*, p. VIII. *Philosophy of Leibnitz*, p. 3. *Mysticism and Logic*, p. 101.
(6) Russell *Aristotelian Society*, 1906-1907, pages 39, 43, 44. Moore *Principia*, p. 33. Russell *Principles*, par. 221, p. 226, 447, 452.
(7) *Principles of Math.*, p. VIII.

et un prédicat, permet à M. Russell de détruire un des fondements des doctrines de Bradley (1). Du moment que les relations existent, il y a d'autres propositions possibles que celles qui attribuent le prédicat au sujet. Le monisme, d'ailleurs, ne se détruit-il pas lui-même ? Le fait que l'absolu a des prédicats n'implique-t-il pas la proposition : « il y a des prédicats », proposition qui n'est pas concevable dans une logique moniste ? Puis l'idée même de prédicat n'implique-t-elle pas de la diversité dans la nature ? Le prédicat est une entité ; il y a une certaine relation entre lui et l'absolu, et le problème des relations réapparaît (2).

Cette affirmation des relations, c'est encore un réalisme, mais un réalisme en un sens différent du mot. Réaliste parce qu'elle affirme l'existence de choses particulières, la doctrine de M. Russell est encore réaliste parce qu'elle affirme l'existence d'idées générales. Nous connaissons des relations entre les choses et ces relations n'existent pas de la même façon que les choses ; nous connaissons des universaux. « Nous devons placer les relations dans un monde qui n'est ni mental, ni physique » (3). Et c'est la théorie même de Platon, nous dit M. Russell, qu'il soutient ici, modifiée seulement légèrement en quelques endroits. En partant de l'étude des relations il arrive à ce réalisme platonicien, de même qu'il arrive par cette étude à son réalisme empirique. Les termes sont autre chose que les relations : c'est la proposition qui fonde son réalisme empirique. Les relations ne s'identifient pas aux termes, c'est la proposition qui fonde son réalisme platonicien.

Or, « seuls ces universaux, qui sont nommés à l'aide d'adjectifs ou de substantifs, ont été pris ordinairement en considération ; ceux qui sont nommés à l'aide de verbes et de prépositions n'ont pas été, en général, aperçus ». Et M. Russell explique par ce fait le grand nombre des doctrines à tendances monistiques, car « les adjectifs ou les noms communs expriment des qualités ou des propriétés de choses prises isolément, tandis que les prépositions ou les verbes tendent à exprimer des relations entre deux choses ou plus ». C'est pourquoi l'on a cru que toute proposition a pour fonction d'attribuer des propriétés à une seule chose ; on n'a pas vu qu'il y a des propositions qui expriment des relations entre les choses, que les relations entre les choses sont elles-mêmes en un certain sens des entités. D'où l'idée erronée qu'il y a une seule

(1) Russell *Philosophy of Leibnitz*, p. 15, 60.
(2) *Principles of Mathematics*, p. 447, 448.
(3) *Problems*, p. 139, 140.

chose dans l'univers ou que, s'il y en a plusieurs, il ne peut y avoir entre elles d'interaction.

Mais, en fait, il y a des universaux ; supposons que la blancheur ne soit, comme le veulent les empiristes, qu'une abstraction ; il faut, du moins, qu'une blancheur donnée ressemble à notre idée de blancheur, et ainsi l'on ne peut nier l'existence de l'idée de blancheur qu'à condition d'admettre l'existence de l'idée de ressemblance.

Et ces relations sont indépendantes de notre esprit. Toute notre connaissance des relations comme toute notre connaissance a priori s'applique à des entités qui, à proprement parler, n'existent ni dans le monde physique, ni dans le monde psyrhique. Si je dis : « Je suis dans ma chambre », « Edimbourg est au nord de Londres », j'existe, ma chambre, Londres et Edimbourg existent, mais où existent les relations « dans », « au nord de » ? Elles ne sont pas formées par mon esprit, car elles peuvent être vraies sans que je les pense, elles n'existent pas d'une façon temporelle et spatiale ; de même l'acte de penser la blancheur est psychique mais l'idée de blancheur, sous peine de perdre son universalité, est extérieure à mon esprit. Les universaux ne sont pas nos pensées, mais les objets de nos pensées et Russell ici reconnaît comme toutes proches des siennes les idées de Meinong. Le monde des universaux peut être appelé le monde de l'être. Le monde de l'être est immuable et rigide par opposition au monde de l'existence flottant, vague, sans frontières précises, sans plans ou arrangements définis. Bien que pour l'homme d'action, le monde de l'existence, seul, ait du prix, et que pour le mathématicien le monde de l'être, seul, ait une valeur, pour le métaphysicien tous deux sont réels et tous deux sont importants. En fait nous connaissons les universaux d'une façon beaucoup plus complète que ces choses en soi qui sont les causes de nos sensations. D'autre part, les universaux ont par rapport à notre connaissance une indépendance beaucoup plus grande que les êtres particuliers. Le monde sensible est subjectif tandis que le monde abstrait est objectif (1). Ainsi les entités, les atomes sont de deux espèces, les universaux et les particuliers, les concepts et les données des sens.

Mais pour ces deux mondes, le pluralisme est le vrai, il y a une multiplicité irréductible à la fois dans le monde des relations et dans le monde des termes ; c'est comme il le dit, un atomisme logique et c'est aussi un atomisme physique.

---

(1) Voir *Problems*, chap. VIII et IX, *Société de philosophie*, mars 1911 p. 52, 76.

Il en était de même, en somme, dans la philosophie de James; la vision pluralistique du monde venait également du sentiment de l'irréductibilité des sujets et de l'irréductibilité des relations; on pourrait dire que l'un, sous une forme plus abstraite et plus logique, l'autre sous une forme concrète et psychologique expriment des idées assez semblables.

Sans doute la théorie du temps telle qu'on la trouve chez Russell semblait d'abord contraire aux idées de James. Russell a conçu notre monde comme un monde immobile, un monde de repos (1). Mais ce qu'il signifie en parlant ainsi, ce n'est peut-être au fond que la discontinuité du temps (2) et, par conséquent ici encore on trouverait chez lui l'expression, sous forme statique, de ce qui se présente dans la philosophie de James sous forme dynamique (3). De plus en plus il semble que Russell insiste sur l'aspect « phénoméniste » de sa doctrine et se rapproche sur certains points d'une psychologie pragmatiste.

Si d'autre part, l'on compare la logique de Russell à la logique de l'école de Chicago, on trouve certaines croyances identiques dans ces deux théories qui se relient toutes deux par certains côtés au pluralisme. D'abord les jugements sont véritablement synthétiques, qu'ils se produisent dans le monde concret de l'école de Chicago, ou dans le monde abstrait de la logistique; puis il existe, à côté des relations intrinsèques et essentielles, des relations plus fuyantes et plus mouvantes.

Si l'on se demande ce que pourrait être la logique du pluralisme on voit, en effet, qu'elle devrait tenir compte de ces deux idées. On peut concevoir aussi qu'elle ait peut-être soin de moins insister sur la continuité et l'unité de l'expérience que ne le fait Dewey et de mettre en lumière davantage le caractère temporel des choses que ne le fait Russell. C'est ainsi seulement que pourraient se rejoindre dans la logique comme elles se joignent en métaphysique la croyance au caractère divers et la croyance au caractère temporel des choses (4).

Mais, ce que nous rencontrerons surtout, ce seront des doctrines qui voudront unir certains des enseignements de James et certains des enseignements de Russell. Il était naturel, en effet, que l'on s'efforçât d'unir l'affirmation de l'indépendance des êtres fondée surtout sur le sentiment et la volonté telle

---

(1) *Principes of Math.*, p. 347.

(2) *Société de philosophie*, mars 1911, p. 56.

(3) Dans *Mysticism and Logic*, Russell admet expressément l'idée de « corpuscules de temps ». Il nie la permanence proprement dite des objets et adopte une vue « cinématographique » de l'univers.

(4) Cf. *Journal of philosophy*, 1919 p. 5-26.

qu'on la trouve chez James, et d'autre part la théorie qui est, selon l'expression de Schiller, « la tentative la plus logique pour élaborer et poursuivre, dans le plan intellectuel, la notion de l'indépendance des réels » (1).

Ces doctrines tiendront compte parfois de la théorie de la conscience qui est essentielle au fonctionnalisme de l'école de Chicago. Dans les articles de Woodbridge, de Montague, on voyait se développer un monisme de l'expérience, de l'expérience mouvante, les faits de conscience étant des centres d'action au milieu de cette expérience même, la conscience étant une relation qui ne peut être séparée de ce contexte mouvant que sont les choses. Mac Gilvary cherchait à unir l'idée de l'expérience pure de James, la théorie de la conscience fonctionnelle de Dewey, et la théorie des images de M. Bergson. Mais le néo-réalisme tel qu'il va se présenter apparaît surtout comme une union de certaines idées de l'empirisme radical de James et des théories de M. Russell.

On trouverait dans des articles de Sheldon parus en 1904 et 1905 une tentative, contemporaine des premières tentatives des néo-réalistes, pour opérer cette jonction entre les deux philosophies. On voit là une étude des universaux conçue d'un point de vue pluraliste. Pourquoi, demande-t-il, une partie isolée de l'univers manquerait-elle de réalité parce qu'elle est isolée ? Pourquoi, la conscience supprimée, le monde extérieur ne subsisterait-il pas ? Pourquoi, si l'on effaçait le monde extérieur, la conscience perdrait-elle ses caractères actuels ? Pourquoi, sous prétexte que tout dans l'expérience se présente sous forme d'un faisceau, croire que ce faisceau ne puisse être rompu ? Sheldon, pour affirmer l'existence de l'abstrait dans la nature des choses, invoque deux idées de nature essentiellement pluraliste : une théorie des possibilités d'abord. « N'y a-t-il pas, demande-t-il, des forces à l'œuvre qui peuvent détruire cette unité ? » et une théorie des relations extérieures : Pourquoi ne croirait-on pas à l'existence de parties multiples dont le caractère ne serait pas changé par le fait qu'elles quittent le tout ? Les choses peuvent exister à part de leur environnement, entrer sans cesse dans des relations nouvelles et quitter sans cesse des relations anciennes. Ainsi l'abstraction est fondée en nature ; elle est fondée sur le pluralisme : « Comprenons que les petites choses, les parties finies, pourraient fort bien être en elles-mêmes et pour elles-mêmes aussi réelles, outre qu'elles ne sont certes pas moins utiles que le grand tout dont elles apparaissent au premier

(1) *Journal of philosophy*, 1906 p. 556.

abord comme des parties » (1). Dans ces articles, on trouve l'esquisse de ce qui sera le néo-réalisme en même temps que le point de départ de la théorie de la réalité que Sheldon devait développer plus tard.

Le nouveau réalisme, c'est une expression courante dans les revues américaines vers 1900-1904. Ce n'est que peu à peu que le mot arriva à désigner une de ces doctrines, formée sous l'influence de Meinong et d'Avenarius, de Russell et de James.

Les philosophes américains aujourd'hui ne se divisent plus en pragmatistes et en anti-pragmatistes, mais en réalistes et en anti-réalistes. Les théories réalistes ont surtout une double origine, l'une psychologique, l'autre logique ; l'une qui est une doctrine de l'immanence, l'autre qui est une doctrine de la transcendance ; l'une qui est la théorie de la conscience de James, l'autre qui est la théorie des relations de Russell. Perry a été à la fois le principal disciple de James et le défenseur le plus important de Russell aux Etats-Unis. Nous pouvons dire que l'Université américaine de Harvard et l'Université anglaise de Cambridge s'allient contre le monisme (2).

Cette union de deux doctrines d'apparences si diverses ne nous semble pas inexplicable; la théorie de l'extériorité des relations se trouve sous une forme très nette chez James. L'empirisme radical est en partie l'affirmation de relations sans fondements internes dans les termes. Il était naturel que le pluralisme de James à mesure qu'il dégageait ses présuppositions se trouvât assez proche du réalisme de Russell. James a montré, nous dit Perry, qu'il n'y a pas que des relations internes telles que celles d'implication logique ou d'unité organique, relations que le rationalisme se plaisait à mettre seules en lumière (3). Sans doute la théorie chez James n'est pas une théorie logique mais une observation (4) : *il y a* des relations extérieures à leurs termes. C'est donc admettre aussi la possibilité et même l'existence de relations internes comme les relations entre les moments de notre esprit ; la théorie n'avait pas la rigidité qu'a eue celle de Russell. Il n'en est pas moins vrai que par son insistance sur les relations extérieures, James ouvrait la voie au néo-réalisme (5).

---

(1) *Journal of philosophy*, 1904 p. 452, 1905 p. 711. Cf. également Sheldon *Philosophical Review*, 1912 p. 68 sqq.

(2) Notons cependant que Russell fait des réserves sur le « neutral monism » des néo-réalistes. *Monist*, 1914 p. 161.

(3) Perry *Tendencies*, p. 244.

(4) Voir Schiller *Mind*, p. 280 sqq.

(5) Perry *Tendencies*, p. 244.

En deuxième lieu, James admettait différents domaines de réalités ; les vérités géométriques, par exemple, existent d'une certaine façon qui n'est pas celle des choses sensibles ; et son réalisme s'accusera de plus en plus. Au-dessus de l'existence pleine du concret, il trouve l'existence colorée, mais vague, de la généralité dans la pensée (et c'est en quoi consiste son conceptualisme) et l'existence précise, mais décolorée, de la généralité dans le royaume des idées (et c'est en quoi consiste son réalisme). Perry parle du réalisme logique de James (1).

D'autre part, comme nous l'avons vu, Russell et Moore sont nécessairement amenés au' pluralisme. Russell fait paraître dans le *Journal of Philosophy* un article sur « la base du réalisme » ; il dit qu'il se trouve presque complétement d'accord avec les réalistes d'Amérique (2). Pitkin déclare que « l'objectivisme pluralistique » de Moore ne diflère pas dans l'ensemble du néo-réalisme d'Amérique (3).

Perry note les points communs entre le pragmatisme et le réalisme opposés tous deux à l'étroitesse du naturalisme et à l'extravagance de l'idéalisme (4). Les deux doctrines de James et de Russell s'unissaient avant tout par leur pluralisme.

Il faut cependant tenir compte des différences qui existent entre elles, différences par suite desquelles certains des disciples de James ont été amenés peu à peu à abandonner une partie de ses théories (5). Le pragmatisme est une philosophie de la vie et de la pensée humaine, il reste « anthropomorphique ». De ce point de vue, il n'est pas très éloigné de l'idéalisme. Le réalisme est avant tout une philosophie de la logique et du fait (6). A la méthode psychologique et humaniste du pragmatisme, il oppose une méthode logique. Le pragmatisme est d'abord un anti-intellectualisme ; le réalisme est d'abord un intellectualisme (7). L'un est un pluralisme dynamique, l'autre un pluralisme statique. Enfin Russell a noté que dans les théories de James, les idées de contexte, de système, de médiation jouent un rôle qui lui apparaît comme illégitime (8).

Les réalistes américains s'efforceront de concilier, autant que

---

(1) *Philosophical Review*, 1912 p. 113.
(2) Russell *Journal of phil.*, 1911 p. 358.
(3) Compte-rendu de *Ethics* de Moore, *Journal of phil.*, 1913 p. 223.
(4) Perry *Tendencies*, p. 39.
(5) Voir les observations de Pitkin *Journal of philosophy*, 1907 p. 44, Boodin, 1907 p. 533 ; ils refusent aux théories de James le nom de réalisme. Ils y voient une sorte d'idéalisme.
(6) Perry *Tendencies*, p. 39.
(7) Perry *Journal of phil.*, 1910 p. 369. *Tendencies*, p. 216.
(8) Russell *Monist*, 1914 p. 172, 180.

possible, ces théories diverses, d'unir en particulier la théorie de l'immanence, telle qu'elle se trouve chez James, et la théorie de la transcendance requise par la conception des relations commune à James et à Russell. Ils affirmeront à la fois l'immanence et la transcendance de l'objet.

S'ils croient à l'indépendance des choses par rapport à notre pensée, les réalistes croient aussi à l'immanence des choses dans notre pensée. Sur ce point encore ils sont les successeurs du pragmatisme qui posait également, en général, plus ou moins consciemment, ces deux affirmations. Et ils pensent qu'ils ne font ainsi qu'expliciter les croyances du sens commun : « Le sens commun croit que le monde indépendant peut être rendu directement présent à la conscience » (1). De là un caractère nouveau de ce réalisme. « Le réalisme contemporain, dit M. Perry, est plus proche du réalisme monistique des idées dont on trouve des suggestions chez Hume que du réalisme dualiste de l'esprit et de la matière tel qu'il est proposé par l'Ecole Ecossaise » (2). Il parle d'un monisme épistémologique. « Le principe cardinal du néo-réalisme est l'indépendance de l'immanent » ou l'immanence de l'indépendant, principe qui se fonde en dernier lieu sur l'idée que les « images », pour reprendre le mot à l'aide duquel M. Bergson exprime une théorie qui n'est pas sans pouvoir être rapprochée de la leur, *sont*, mais ne sont pas à proprement parler dans l'espace. Le réalisme américain est un « nouveau réalisme » parce qu'il n'est pas dualiste (3). L'influence de Mach et d'Avenarius n'a pas été étrangère à sa formation. Il est moniste, si l'on veut. Et l'on a parlé de ce « *neutral monism* » qui le caractérise. Mais en même temps il insiste sur l'idée de différents domaines de réalités ; et ici, il faudrait noter en même temps que l'influence de James, celle des spéculations mathématiques et celle de Meinong.

De même que le pragmatisme, le réalisme a commencé par être une critique, et même est essentiellement une critique. M. Perry a examiné dans divers articles et dans ses livres les thèses les plus importantes des philosophies contemporaines et s'est attaché à mettre en lumière les suppositions qu'elles impliquent. Les doctrines les plus diverses apparaissent, d'après lui, comme reposant sur un certain nombre de sophismes parmi lesquels, avant tout, celui de la fausse simplicité qui amène à dénier toute valeur à l'analyse (4). Le dogme spéculatif, l'idée de la possibi-

(1) *New Realism*, p. 10.
(2) *Tendencies*, p. 307.
(3) *Tendencies*, p. VII. Lovejoy *Journal of phil.*, tome X p. 561, *Philosophical Review*, 1913 p. 411.
(4) *Tendencies*, p. 271, 236.

lité d'un concept, qui exprimerait les propriétés de chaque chose et serait en même temps universel, l'idée d'une extension infinie qui serait en même temps une compréhension infinie, c'est là encore un sophisme qui se trouve à la base des doctrines les plus diverses, du naturalisme grossier aussi bien que de l'absolutisme et qui se rattache lui-même au sophisme de pseudo-simplicité. C'est encore un sophisme de pseudo-simplicité que l'on commet quand on confond la simplicité non analysée, celle de la totalité sentie de Bradley ou de la durée pure de M. Bergson, avec la véritable simplicité qui reste une fois l'analyse faite, qui est révélée par cette analyse même. Le réalisme s'oppose au Bergsonisme pour les raisons mêmes pour lesquelles il s'oppose à la philosophie de Bradley. Il s'oppose à tout monisme et à tout monadisme. Le monisme n'explique rien ; quant au monadisme, il doit pour expliquer l'existence des relations ou bien se transformer en monisme, ou bien se transformer en occasionnalisme ; dans les deux cas il se nie lui-même (1). Pour le réaliste, la simplicité ne sera pas une donnée immédiate, mais le résidu de l'analyse. Son indéterminisme ne se fondera pas sur une critique de l'intelligence, ni sur une conception dynamiste, mais sur une théorie analytique du réel. L'indétermination ne sera pas l'apanage de l'homme, les actions humaines ne sont ni plus ni moins déterminées que les autres événements (2).

Le réalisme s'opposera donc à ce que ces philosophes appellent le romantisme, aux philosophies de la continuité et de l'indivisibilité, de la vie, de la volonté, du subjectif et du mystère. « En tant que polémique, il se donne comme tâche de discréditer le romantisme » (3). Il est une sorte de nouvelle *Philosophie des Lumières*.

Le réalisme est une doctrine analytique (4), une théorie scientifique ; il veut rapprocher l'œuvre de la philosophie de l'œuvre de la science (5). Il ne s'agit pas pour lui de simplifier l'expérience en faisant disparaître l'objet de l'expérience, en le réduisant à un mot unique comme ceux de vie ou de conscience. Il s'agit de la simplifier en en faisant une analyse complète, non pas en rebroussant chemin et en retournant vers l'unité primitive, mais en allant dans le sens même où va l'expérience, et en découvrant ainsi à la fois la connexion des parties et la structure de l'ensemble (6).

---

(1) Marvin *Text-Book*, p. 174 sqq.
(2) Perry *Tendencies*, p. 253-260.
(3) Perry *Tendencies*, p. 329, 330.
(4) Marvin *Philosophical Review*, 1912 p. 199.
(5) Marvin *Journal of phil.*, 1912 p. 315, 316. *Text-Book*, p. 8 sqq.
(6) Perry *Tendencies*, p. 237.

On ne pourra pas dire par conséquent que ce réalisme soit un rationalisme, car le rationalisme n'est pas nécessairement une théorie de l'analyse, c'est au contraire en empiriste avant tout que le réaliste va aborder les problèmes de la philosophie. « Une vérité perçue est garantie par elle-même », la vérité est dans les sensations fragmentaires et non dans la cohérence d'un système (1).

Il y a une question qui, pour les réalistes, domine toutes les autres et qu'il faut résoudre avant toutes les autres : « Les différences ontologiques qui séparent des auteurs comme Fichte et Berkeley, Bradley et Karl Pearson sont pour un réaliste d'une importance tout à fait secondaire à côté de l'erreur épistémologique qui les réunit ». Monisme ou pluralisme, éternalisme ou temporalisme, matérialisme ou spiritualisme et même pragmatisme ou intellectualisme, ce sont pour eux des problèmes qui ne peuvent être résolus qu'après le problème fondamental, celui du subjectivisme et du réalisme (2) ; il s'agit avant tout d'échapper au subjectivisme.

Selon M. Perry et les réalistes, l'argumentation idéaliste repose la plupart du temps sur un sophisme ; on s'appuie sur cette situation unique de la connaissance qui fait qu'on ne peut faire abstraction dans la connaissance du moi qui connaît, qu'on ne peut savoir ce que seraient les choses si nous ne les connaissions pas. Il fait remarquer que de cette observation ne peut résulter aucune indication sur la nature des choses. Sans doute, on pourrait en tirer une indication si elles ne pouvaient être qu'en un contexte à la fois, si parce qu'elles sont liées à l'esprit elles devaient se trouver uniquement dans le contexte des faits psychiques, et si en second lieu cette relation avait nécessairement son fondement dans la nature des choses. On voit donc que cet argument repose sur deux présuppositions que les réalistes nient toutes deux et qui sont, pour employer leur langage, l'erreur de la particularité exclusive et la théorie fausse de l'intériorité des relations (3). La méthode de concordance s'applique : tout objet dont je puis parler est connu par un sujet ; — mais la méthode de différence ne peut pas l'être.

La théorie de l'extériorité des relations n'est pas seulement nécessaire logiquement, elle est vérifiée en fait, elle est impliquée dans tous les faits de changement et d'évolution. Si certaines idées changent sans que l'ensemble de notre savoir soit

---

(1) Marvin *Text-Book*, p. 96, 149.
(2) *New Realism Introduction*, p. 10.
(3) Perry *Journal of phil.*, tome VII, p. 337-353 et 365-379. *Tendencies*, p. 271.

bouleversé, si d'une façon plus générale il y a du changement dans le monde, c'est que les termes sont indépendants de leurs relations (1). C'est que les termes en relations ne sont pas constitués par leurs relations ; c'est que les termes sont ce qu'ils sont indépendamment des relations où ils entrent (2).

Si l'on admet la théorie de l'extériorité des relations, alors, les parties ne sont pas modifiées par le fait qu'elles entrent dans des touts, les « entités simples sont indépendantes des complexes dont elles sont les membres » (3). On peut concevoir des relations qui vont et viennent, comme le dit M. Spaulding reprenant une expression de William James, et la relation cognitive est une relation de cette sorte (4).

Les termes sont irréductibles à des relations ; ils peuvent être à la fois dans un système et dans un autre ; ils peuvent changer certaines de leurs relations sans les changer toutes.

Ainsi le réalisme pluraliste apparait comme l'affirmation de la possibilité de l'analyse, comme l'affirmation des connaissances particulières. Tandis que pour le monisme il ne peut y avoir de vérité profonde que si l'on connait la vérité totale, tandis que pour lui toute acquisition de la vérité est une sorte de croissance organique et transforme la vérité entière, pour le réaliste au contraire, nous pouvons connaître des vérités particulières, et, de plus, nos connaissances croissant par une sorte d'addition, de nouvelles connaissances peuvent venir s'ajouter aux anciennes sans les transformer (5).

Comme Russell, les réalistes sont amenés par leurs théories logiques à des théories métaphysiques ou plutôt leurs théories logiques contiennent implicitement et sont au fond des théories métaphysiques. Leur volonté essentielle c'est de se délivrer du subjectivisme. En outre, ils croient, selon l'expression de M. Spaulding, à l'inaltérabilité des simples (6), à un réalisme platonicien (7). Et avec Russell, M. Perry nous dit même que la théorie de l'extériorité, insuffisante à elle seule pour établir le réalisme est plutôt une preuve du pluralisme que du réalisme (8).

---

(1) Spaulding *Journal of phil.*, tome VIII p. 63.

(2) Voir sur la façon dont les réalistes énoncent la théorie, Marvin *Journal of phil.*, 1910 p. 395, Marvin *Text-Book*, p. 86 sqq.

(3) Perry in *New Realism*, p. 118. Marvin *Text-Book*, p. 86 sqq.

(4) Spaulding *Journal of Phil.*, tome VIII p. 76. Perry *Tendencies*, p. 244.

(5) Perry *Tendencies*, p. 236, 237. Marvin *Text-Book*, p. 88 sqq.

(6) Spaulding *Journal of Phil.*, tome VIII p. 77.

(7) *New Realism*, p. 35.

(8) Perry *Tendencies*, p. 320. Voir aussi *New Realism*, p. 33. *Tendencies*, p. 272 : le réaliste affirme « the presumptibly pluralistic constitution of the universe ».

Ils veulent fonder un pluralisme logique et en même temps empirique ; car pour eux la logique mène à l'observation de la réalité donnée comme l'observation de la réalité donnée mène à la logique. Il y a des existences et il y a des « subsistances », tout un royaume, à la fois non sensible et non mental, d'entités simples.

Empiristes, M. Perry et ses amis pensent que l'expérience seule, la constatation de la réalité, peut nous apprendre jusqu'à quel point le monde est un ou multiple. Pour eux, comme pour les pragmatistes, on ne peut résoudre par une argumentation *a priori* le problème de l'unité. Et même il y a une présomption aujourd'hui en faveur de l'hypothèse que le monde comme totalité est moins unifié que certaines de ses parties (1). « Un monde qui serait un agrégat de choses relativement indépendantes et qui serait plein d'une variété sans borne est une hypothèse philosophique valable (2). » Ou pour transporter cette affirmation du domaine de l'expérience au domaine de la logique : « On ne peut, dit M. Perry, déterminer logiquement le minimum de propositions fondamentales. Un univers où il y aurait autant de postulats que de termes, autant de lois que d'événements ne serait pas irrationnel ou inintelligible. Il n'y a aucune bonne raison pour supposer que chaque entité est reliée à chaque autre entité (3) ». En un certain sens on peut dire que ces intellectualistes sont des irrationalistes : « Pour le réaliste, il y a plus de choses au ciel et sur la terre que la philosophie n'en a rêvé (4). » Les théories de Russell comme celles de James ne nous font-elles pas voir un monde de libres possibilités ? Le double réalisme que nous trouvons chez Russell, le réalisme des universaux et le réalisme du monde sensible libèrent tous deux notre imagination intellectuelle. Mais cet accroissement de la connaissance de ce qui peut être, est accompagné d'une conscience de plus en plus nette de la diminution de notre connaissance de ce qui est. Il faut donc observer les choses et non pas essayer de les déduire. — C'est ainsi que s'est présentée d'abord la théorie néo-réaliste ; comme l'a montré Russell du fait qu'une chose est ce qu'elle est nous ne pouvons déduire toutes les relations qu'elle a et si nous connaissions toutes ses relations nous ne pourrions pas dire ce qu'elle est. D'où la nécessité d'investigations empiriques et morcelées.

Et l'on ne peut pas dire qu'il y ait une chose qui soit plus

---

(1) Holt, Perry dans *Journal of phil.*, VII p. 394-398.
(2) Perry *Journal of phil.*, tome VII, p. 349.
(3) Perry *Journal of phil.*, tome VII p. 368.
(4) Perry *Journal of phil.*, 1913 p. 449.

représentative de l'univers que les autres. « Nous n'avons aucune preuve qui nous permette d'indiquer telle ou telle chose comme le but de l'univers,.. Au contraire chaque chose est, pour autant que nous la connaissions, représentative de la réalité, chaque chose est un but de l'existence (1). »

Notre monde est un monde de choses multiples, disent Perry et les néo-réalistes, comme l'avaient dit James et Schiller, comme l'avaient dit G. E. Moore et Russell.

Ce pluralisme amènera les réalistes à combattre les conceptions optimistes ; comme James, ils admettront qu'il y a du mal radical. « Le réalisme reconnait l'existence de choses qui sont absolument non-spirituelles, de choses qui sont accidentellement spirituelles, et de choses qui, bien qu'appartenant au domaine de l'esprit, sont cependant opposées à ses besoins et à ses aspirations. L'univers ou totalité collective de l'être contient des choses bonnes, des choses mauvaises, des choses indifférentes » (2). Et chacun des termes opposés, le mal, le bien, peut être défini en lui-même, chacun à part de l'autre (3). Et il dépend de nous que l'un des deux triomphe (4).

C'est surtout dans les articles et dans le livre de M. Marvin que l'on trouve mise en lumière cette tendance du réalisme à insister sur l'hétérogénéité et la discontinuité des choses ; tandis que M. Spaulding reste un intellectualiste décidé, l'on assiste dans la philosophie de M. Marvin à une sorte d'union entre le réalisme et certaines théories irrationalistes et évolutionnistes qui pour d'autres philosophes de cette école, lui sont tout à fait opposées. Même la science n'est pas une ; M. Marvin n'accepte nullement l'idée de la réduction des diverses sciences à la mécanique. « Chaque science se rapportant à l'existence apporte avec elle de nouveaux termes et de nouvelles relations qui sont soit complètement indéfinissables, soit indéfinissables en termes de logique pure ». Et chaque partie de chaque science apporte avec elle des données nouvelles. Et plus on se rapproche de l'expérience, plus ces propositions irréducductibles sont nombreuses ; jusqu'à ce que l'on arrive à l'entité particulière donnée dans l'expérience « qui déjoue tous les efforts pour la placer sous n'importe quel nombre assignable de lois ; et ceci signifie que toute chose et que tout évènement particulier est lui-même une donnée logique ultime, un terme

(1) Marvin *Text-Book*, p. 145 sqq.
(2) Perry *Tendencies*, p. 329.
(3) Ibid., p. 246. C'était d'ailleurs une des idées essentielles chez M. Perry avant qu'eût été formulé son néo-réalisme.
(4) Cf. M. R. Cohen in *Papers in honor of Josiah Royce*, p. 154.

primitif ». M. Marvin en conclut que les lois générales ne peuvent pas être l'explication complète d'une chose ou d'un évènement particulier. Ainsi « le monde a une infinité de causes ultimes et indépendantes » ou encore « le monde pourrait être indéfiniment différent de ce qu'il est en ce qui concerne les propositions particulières, sans qu'aucun changement dans les propositions générales fût rendu par là nécessaire, et les propositions moins générales pourraient être différentes sans que les plus générales soient fausses »(1). Il y a donc contenues dans chaque fait certaines propositions qui ne peuvent être déduites, qui sont, comme le dit M. Marvin, logiquement neuves (2). La vie, la conscience sont des faits nouveaux qui apparraissent tout à coup, mais ce ne sont là que des exemples particulièrement remarquables de cette discontinuité que l'on peut partout découvrir (3). Partout, nous nous trouvons en présence d'individualités uniques, logiquement ultimes (4) ; il y a des particuliers ultimes comme il y a des universaux ultimes. Pour ce logicien, l'individu échappe à la logique. D'ailleurs, même quand la science explique les choses il reste entre les choses et elle une certaine marge, une discontinuité. Les qualités sont hétérogènes entre elles, et hétérogènes par rapport aux théories qui les expliquent (5). Et enfin, il est probable que le nombre des faits discontinus que nous pourrons connaitre augmentera en même temps que celui des faits continus. Il y a donc d'une part les lois causales universelles dont M. Marvin ne nie pas l'existence, et d'autre part, le monde des individus (6).

M. Marvin conçoit en effet le monde comme composé de niveaux, de couches différentes *(levels, strata)* qui peut-être se correspondent mais peut-être aussi ne se correspondent pas complètement (7). C'est ainsi qu'il affirmera la valeur des lois universelles, mais qu'en même temps il nous dira que les entités particulières ne leur obéissent pas complètement (8). Il essaye ainsi d'unir les deux caractères du néo-réalisme qui veut être à la fois logique et expérimental ; mais l'ordre de la logique et l'ordre de l'expérience confondus, donnés pour ainsi dire l'un dans l'autre d'après d'autres réalistes, sont distingués par lui nettement comme ils le sont d'ailleurs par Russell.

---

(1) Marvin *Text-Book*, p. 121 sqq., 138, 144.
(2) Ibid., p. 129.
(3) Ibid., p. 138.
(4) Ibid., p. 126.
(5) Ibid., p. 138.
(6) Ibid., p. 125.
(7) Ibid., p. 141, 144.
(8) Ibid., p. 25, 148. Cf. Spaulding. Discussion avec Dewey, *Journal of Ph.*, tome VIII.

Cette différence essentielle, cette individualité est pour lui la définition même du hasard. Le hasard c'est précisément le fait que tout évènement ou toute chose particulière contient des propositions particulières qui ne peuvent être déduites (1). Cette idée d'un élément de disjonction, de nouveauté dans les choses apparaît d'ailleurs aussi bien dans les œuvres d'autres réalistes et par exemple de Perry. Mais il ne faut pas croire que cette indétermination soit plus essentielle à la vie ou à la pensée qu'à tout autre phénomène de l'univers.

Bien plus, chaque instant, spécifie M. Marvin, est logiquement primitif, apporte des propositions qui ne peuvent pas être déduites des précédentes (2). Il faut insister ici sur un des aspects les plus curieux de la doctrine de M. Marvin; il tente d'unir l'idée d'évolution créatrice aux idées du néo-réalisme. « Cette doctrine selon laquelle chaque stade de l'histoire apporte avec lui des individualités logiques irréductibles peut être appelée la doctrine de l'évolution ou, d'une façon plus explicite, la doctrine de l'évolution créatrice » (3). Il y a une croissance du monde qui se traduit par une certaine discontinuité logique ; il naît sans cesse du nouveau, c'est-à-dire du logiquement discontinu (4). M. Spaulding semble adopter une idée analogue quand il dit que tout changement suppose l'indépendance des moments du temps (5).

Ainsi, avec M. Marvin, l'intellectualisme réaliste qui voulait avant tout se fonder sur la science et l'analyse, et fonder la science et l'analyse, — et lui-même à plusieurs reprises a fortement insisté sur cette idée, — accepte la possibilité d'hypothèses « romantiques » et anti-intellectualistes ; il y a là une nouvelle tentative pour unir, tout en les laissant à des niveaux différents de la réalité, la logique de M. Russell et la théorie qu'il appelle théorie de l'Evolution créatrice. Et enfin, par un dernier paradoxe, cette doctrine fondée sur l'inaltérabilité des simples semble arriver à l'affirmation d'une complexité indéfinie de l'univers (6).

Par conséquent, tandis que certains des néo-réalistes essayaient de dissocier les éléments réalistes et positifs du pragmatisme et les éléments romantiques et irrationalistes de la même doctrine pour conserver seulement les premiers, M. Marvin essayait de traduire en une sorte de langage réaliste et logique ces éléments romantiques eux-mêmes. Et d'ailleurs, Russell

(1) *Text-Book*, p. 124.
(2) Ibid., p. 130.
(3) Ibid., p. 130.
(4) Ibid., p. 134, 138, 148.
(5) Spaulding, *Journal of Phil.*, tome VIII, p. 63.
(6) Marvin *Text-Book*, p. 148.

n'avait-il pas parlé de ce que la nature a d'étrange et Perry de sa riche variété et du nombre des entités qu'elle requiert ?

Mais, d'autre part, et encore par une sorte de contradiction d'elle-même, de ses tendances inductives et pluralistes, la théorie néo-réaliste aboutissait avec Holt et son livre sur *le Concept de Conscience* a affirmer la possibilité d'une conception déductive et monistique de l'univers. Holt voit la nature comme un chaos bouillonnant de contradictions mais en même temps il pense qu'un jour nous apprendrons que l'être dans son ensemble est un système unique, infini. déductif, où la variété entière se développe déductivement à partir d'un nombre relativement restreint de propositions fondamentales (1).

Ainsi le néo-réalisme se dissociait et donnait naissance ici à une sorte de monadisme dynamique et qualitatif et là à une théorie monistique et purement déductive où viennent curieusement se mêler des affirmations idéalistes et des affirmations matérialistes. Les différentes tendances qui s'étaient unies pour former ce réalisme se séparaient les unes des autres. Les tendances logiques de Russell, après s'être unies à l'empirisme de William James s'unissaient maintenant à certaines idées de la philosophie bergsonienne d'un côté et d'un autre côté à certaines conceptions renouvelées du spinozisme. De nouveaux « mélanges » d'idées se formaient. Et après de longs détours, cependant que M. Russell semble s'orienter vers une sorte de phénoménisme, en même temps que sur certains points il se rapproche de la psychologie pragmatiste, le néo-réalisme américain semble reprendre le chemin du monisme auquel les pragmatistes voulaient échapper ou de ce romantisme évolutionniste que les réalistes avaient d'abord combattu.

---

(1) Holt Concept of consciousness.

CHAPITRE V

LE RÉALISME « PRAGMATIQUE »
LES DÉBUTS DU « RÉALISME CRITIQUE »

Plusieurs des écrivains du *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* ont exposé des formes particulières de pluralisme qui, la plupart du temps, se fondent sur l'observation des sciences. Pour se tenir sans cesse proches des réalités scientifiques, ils n'en sont pas moins très souvent des esprits difficiles à suivre, des métaphysiciens compliqués.

Chez Boodin, comme chez presque tous les pluralistes que nous avons étudiés, nous trouvons le goût de l'expérience finie et la vision du fragmentaire (1).

Sa méthode est empirique : « reconnaissons, dit-il, en unissant en une même formule empirisme et pluralisme, reconnaissons autant de différences dans la nature des choses que les faits en demandent » (2). Et cette fidélité aux faits, cette tempérance comme il dit lui-même, cette réserve, que nous avons observées chez James, se retrouvent en lui. « Nous n'avons pas le droit de supposer plus de constance que nous n'en trouvons dans les choses » (3). Il faut attaquer l'univers par morceaux (4).

Il sait que la vérité n'est pas unique, qu'on peut construire le monde de façons différentes. Pourquoi la vérité ne serait-elle pas une mosaïque bigarrée ? (5) Pourquoi, dit-il en une jolie lettre à Carus publiée par le *Monist*, pourquoi ne demanderait-on pas : Quel est votre philosophe favori, du même ton que l'on demande, quel est votre poète préféré ? Quand ils seront bien persuadés de ces vérités, dit Boodin, les philosophes pourront être des humoristes (6).

---

(1) *Journal of Philos*, 1908, p. 273, 274.
(2) Ibid., 1908, p. 393, 402, 403.
(3) Ibid., 1908, p. 402, 403.
(4) Ibid., 1908, p. 169.
(5) *Monist*, 1908, p. 299-301.
(6) Ibid.

Le processus causal n'a rien de commun avec une classification logique. Parce que nous croyons que le semblable peut seul agir sur le semblable, nous restons insensibles à la complexité, à la variété de nuances de la réalité. Il peut y avoir, prétend Boodin avec Peirce, différents univers d'expériences qui peuvent agir les uns sur les autres (1) ; il peut y avoir aussi des choses non pensantes qui agissent sur les desseins d'êtres pensants (2). Et nous pourrons ainsi, au lieu d'insister sur l'identité de la matière, briser l'univers, avoir affaire à lui en chacune de ses parties et non à lui tout entier, reconnaître du chaos là où il y a du chaos, de l'unité là où il y a de l'unité, voir partout des qualités diverses (3) ; sans doute les choses empiètent les unes sur les autres, elles n'en sont pas moins profondément individuelles. Les formes de l'espace, du temps, nécessaires comme résidence de l'Un hypothétique, cessent d'être ou du moins sont de purs « zéro » pour le pluraliste conséquent. L'unité d'énergie se brise en nos mains aussi bien que l'unité de substance (4).

Nous ne trouvons plus qu'un éparpillement d'activités discontinues (5).

Le pluralisme de Boodin trouve son achèvement dans un certain idéalisme moral, dans l'idée que nous pouvons créer de nouveaux univers de valeur et en introduire de gré ou de force des parcelles dans le monde réel (6). Et en effet le monde est riche de possibilités, sans cesse mouvant et nouveau, et peut être traduit en textes différents.

Depuis, Boodin s'est efforcé de rapprocher ses théories de l'observation des résultats des sciences et de fonder une théorie réaliste de la connaissance.

Sellars est comme Boodin un réaliste, comme lui un pluraliste. L'idéaliste, dit-il, insiste avant tout sur le caractère temporel des choses, le réaliste sur leur caractère spatial. Par là le réaliste est amené à concevoir un pluralisme ; avec l'espace, des différences et des complexités apparaissent dans l'univers (7). Mais le temps ne disparaît pas, dit Sellars, pour le pluraliste ; il veut rendre les relations de permanence et de changement plus fluides que jamais ; il arrive à ce qu'il appelle un naturalisme plastique (8). « Je ne peux pas être vous » doit être une des pro-

(1) *Journal of Philos.*, 1907, p. 282 sqq.
(2) Ibid., 1907, p. 282, 533.
(3) Ibid., 1907, p. 537.
(4) Ibid., 1906, p. 594, 599.
(5) Ibid., 1908, p. 396, 400-404.
(6) Ibid., 1908, p. 228. *Monist*, 1908, p. 299, 300.
(7) Ibid., 1008, p. 238.
(8) Ibid., 1908, p. 545, 602.

positions fondamentales de la philosophie (1). Et le monisme ne nous donne qu'un aspect des choses.

Strong insiste avec force sur l'individualité des esprits. Chaque personne a « sa vue limitée au panorama circulaire de sa propre conscience » et chaque conscience pour concevoir autre chose qu'elle, doit faire un saut, un saut irrationnel (2). Son monde composé d'idées platoniciennes sans lien entre elles, est un monde discontinu ; nier la discontinuité, c'est pour lui nier l'élément platonicien, l'élément idéal des choses (3). Il semble donc bien que ce soit de façon pluraliste qu'il réponde à la question posée par lui à la fin de *Why the mind has a body :* Faut-il adopter l'hypothèse de l'unité, malgré toutes ses difficultés, ou faut-il admettre une pluralité irréductible ? (4).

C'est peu à peu seulement et par opposition, sur certains points du moins, au néo-réalisme que partis d'idées parfois très differentes, Strong et Sellars et certains des philosophes que nous venons d'étudier, se sont trouvés comme naturellement groupés autour d'une doctrine qu'ils appellent le réalisme critique. Tandis que le néo-réalisme insistait volontiers, après James, sur l'immanence de l'objet dans la connaissance, les réalistes critiques insistent sur ce *saltus* entre l'idée et l'objet que plusieurs parmi eux, Strong, Santayana, Pratt, avaient mis en lumière dès 1909, et que James avait noté dans certains passages. Pour les néo-réalistes, les choses peuvent exister sans que nous les connaissions ; pour les réalistes critiques, elles existent — sans que nous les connaissions en tant qu'elles existent. Ces philosophes tracent une ligne de démarcation très nette, comme l'avait fait avec eux D. Drake, entre l'essence connaissable et la réalité affirmée, mais inconnaissable. Ils insistent sur l'existence de l'esprit, des esprits et ils définissent cet esprit en termes d'action. Un nouveau mélange d'idées se produit.

Plusieurs d'entre eux veulent être à la fois des platoniciens et des naturalistes, des évolutionnistes. Santayana comme Sellars joint à son rationalisme l'idée du développement de la raison, de la croissance lente de l'arbre de la connaissance sur le sol de la vie ; volontiers aussi, malgré les critiques pénétrantes que plusieurs d'entre eux ont adressées au pragmatisme, ils font une place à l'action et même on retrouve chez Strong et chez Sellars, la trace précise des idées de l'école de Chicago sur

---

(1) *Psychol. Review*, 1907, p. 324. *Journal of Philos.*, 1908, p. 238.
(2) *Why the Mind has a body*, p. 216, 273.
(3) *Journal*, 1908, p. 259.
(4) *Why the Mind has a body*, p. 355. V. *Philos. Review*, 1904, p. 551.

le rôle « biologique » de la pensée, et de celles de M. Bergson sur le rôle du corps et du cerveau. — Ils croient en des essences immédiatement perçues et nous reconnaissons là en même temps qu'une théorie du néo-réalisme, le platonisme dont se réclamaient Santayana et Strong. — Ils croient en la réalité d'esprits, et nous comprenons que plusieurs d'entre eux soient des personnalistes comme Lovejoy ou Rogers.

Une multiplicité d'esprits qui connaissent, une multiplicité d'essences connues, peut-être une multiplicité d'existences inconnues, telles semblent être quelques-unes des idées de ce réalisme critique, autant que pour l'instant on peut l'envisager. Tandis que les néo-réalistes insistaient sur l'immanence de l'objet dans la connaissance, tandis qu'ils tendaient à nier l'élément subjectif de la connaissance, les réalistes critiques maintiennent l'existence du sujet et de l'objet ou plutôt des sujets et des objets, des sujets affirmant eux-mêmes, par delà les essences, les objets qu'ils ne connaissent pas. C'est une théorie de la transcendance de l'objet, une théorie de la discontinuité. C'est la revendication de l'indépendance des objets et de la réalité des sujets. Ces philosophes partent d'une triple critique du néo-réalisme, du point de vue de l'histoire de la connaissance, de la réalité du sujet, et de la transcendance de l'objet, pour affirmer, semble-t-il, l'existence de choses en soi et de noumènes actifs (1).

Peut-être trouveront-ils dans certaines idées de M. Russell, dans l'agnosticisme réaliste qu'il semble avoir exposé lorsqu'il s'agit du monde des sens connu seulement « par description », dans sa théorie qui fait de nos affirmations des sortes d'instincts, peut-être trouveront-ils aussi dans les idées de M. Whitehead, qui par delà le monde des évènements conçu par Minkowski, place un monde d'objets, des suggestions qui pourront préciser leurs théories.

Nous n'avons pas à étudier ce « réalisme critique ». Il fallait cependant noter son existence puisqu'il développe d'une façon nouvelle certaines idées que nous avions aperçues dans les œuvres de James et de Russell, et qui n'étaient pas apparues dans le néo-réalisme. Nous saisissons ici encore une métamorphose des doctrines ou plus exactement la formation d'une théorie qui, comme l'idéalisme personnel, comme le néo-réalisme, semble devoir s'achever en une métaphysique pluraliste.

---

(1) A consulter surtout pour les idées récentes de ces philosophes le livre de Strong : *The origin of consciousness*, London, 1919, les articles de Sellars (*Mind*, 1919, p. 407), A. K. Rogers (*Philosophical Review*, 1919, p. 228), Durant Drake (*Philosophical Review*, 1920, p. 172).

CONCLUSION

I

Il convenait peut-être d'étudier les pluralistes de cette façon parsemée, par pièces et par morceaux, selon une expression chère à James.

Le pluralisme n'est pas un système créé par un philosophe et développé par d'autres. C'est une philosophie « démocratique », sociale, tentée par un grand nombre de penseurs qui coopèrent.

En réalité, il n'y a pas un pluralisme ; il y a des pluralismes (1). Ces pluralismes varient d'après les tempéraments, les besoins des âmes individuelles, d'après les changements mêmes de chacune de ces âmes. C'est parfois la morale, le désir de l'action libre, souvent la religion, parfois un sentiment esthétique ou encore l'observation des résultats des sciences (2), parfois la logique qui mènent aux idées pluralistes.

Le pluralisme est le plus souvent une métaphysique du pragmatisme ; mais les pragmatistes ne peuvent se réserver le monopole de cette métaphysique. Il est associé le plus souvent à un mouvement réaliste très fort aux Etats-Unis ; mais les réalistes ne peuvent eux non plus revendiquer pour eux seuls le pluralisme.

Si nous voulons dès lors définir le pluralisme, il faudra peut-être en donner une définition non pas théorique et abstraite, mais toute proche de l'âme individuelle, selon le vœu même de James.

---

(1) A. D. Lovejoy qui écrivit un article intitulé : « The thirteen pragmatisms », pourrait sans doute découvrir au moins autant de pluralismes. « A revival of pluralism in more than one sense of the term » écrit-il, *Journal of Philos.*, 1909, p. 75. Voir aussi Tawney *Journal of Philos.*, 1904, 23 juin.

(2) On pourrait signaler ici le pluralisme français d'un écrivain comme J.-H. Rosny Aîné (Bœx-Borel).

I. — Le pluraliste s'oppose aux monistes, et tout spécialement aux monistes anglais qui, après 1870, s'inspirèrent de la philosophie de Hegel. Il est une protestation contre l'hégélianisme en même temps que contre le spencérisme ; il veut maintenir les droits des esprits personnels et la personnalité de Dieu. Bien souvent, il est lié à des aspirations et à des croyances religieuses. Si l'on ne voit pas comment le néo-hégélianisme a semblé, après avoir pris la forme du théisme, prendre celle du panthéisme, puis de l'athéisme, si l'on n'étudie ce monisme particulier qui fut d'ailleurs exagéré peut-être et mal compris par ses adversaires, on ne peut s'expliquer tout à fait la puissance et l'étendue du mouvement pluraliste.

Quand d'autre part, nous observons les influences qui se sont exercées sur le pluralisme, nous voyons que la plupart des philosophes dont il s'inspire font partie d'un grand mouvement de réaction contre la doctrine de Hegel.

C'est en s'aidant de ces philosophies étrangères que l'esprit anglais et l'esprit américain, avec leur sens du concret et du pratique. prirent leur revanche sur ce qui pouvait sembler l'esprit de la philosophie allemande.

Le moniste, disent ses adversaires, veut trouver le repos de son âme dans une unité abstraite et générale, le pluraliste paraît insister avec amour sur les distinctions et les différences.

II. — Le pluraliste s'oppose également à celui qu'il appelle le monadiste ; le monde n'est pas pour lui un ensemble statique d'individualités. Le temporalisme affirme la réalité profonde de la durée, et l'idée que le monde s'achève sans cesse et reste toujours inachevé. Le monde pour le pluraliste est une grande chose incomplète, qui va sans cesse se complétant, sans être jamais complétée.

Contre le monadiste encore, comme contre le moniste, le pluraliste affirme qu'il y a dans ce monde du « mal radical », et que c'est une chose atroce et inexplicable, et qu'il ne faut pas essayer de le comprendre mais essayer de le détruire.

Les individus seuls peuvent le faire ; seuls ils peuvent petit à petit, par pièces et par morceaux, sauver le monde.

III. C'est au moment où l'idée de pluralité s'insère ainsi dans l'idée de temps, au moment où le temporalisme s'unit au monadisme et le transforme, qu'apparaît toute possibilité réelle, toute liberté, tout pluralisme.

Le pluralisme, d'une façon générale, naît d'une disposition à voir le monde dans son flux et sa diversité, les choses dans leur lutte désordonnée et dans leur libre harmonie. A ce tem-

pérament pluraliste répond une philosophie. Nous dirons, toujours d'une façon générale, que le pluralisme est une philosophie qui insiste de préférence sur la diversité des principes, par opposition au monisme, et sur la mobilité des choses, par opposition au « monadisme. » Il affirme le caractère divers et le caractère temporel des choses, et affirme aussi que ces deux caractères s'impliquent mutuellement, sans d'ailleurs préjuger qu'ils resteront toujours réels, sans porter forcément atteinte à l'unité vers laquelle le monde peut paraître tendre, et qui, en ce moment même, est déjà peut-être immanente en sa diversité.

Le pluralisme ainsi défini mène naturellement à deux croyances morales complémentaires : le moralisme et le méliorisme. D'un côté l'homme use de sa liberté, avec sérieux et tremblement, pour satisfaire aux exigences de l'idéal, pour lutter avec les forces qui de toutes parts l'entourent.

De l'autre, il sait que le monde sans être bon n'est pas irrémédiablement mauvais, qu'il peut aller vers le mieux, et cette croyance le réconforte, autant que l'autre, même en exaltant, faisait trembler.

En logique, le pragmatisme de James s'efforçant à voir la vérité de façon concrète et particulière, le « polysystématisme » qui permet de construire la réalité de multiples façons, le « polyréalisme », croyance étroitement liée à cette dernière et qui affirme plusieurs « corps de réalité » indépendants, ce sont là des conséquences du pluralisme.

D'un côté la logique instrumentale de Dewey et de son école, d'un autre côté les œuvres de G. E. Moore et de Russell, l'étude des relations et des termes logiques, peuvent être rattachées au pluralisme, et en même temps réagissent sur lui.

Les deux mouvements les plus importants de la logique contemporaine sont donc une réaction contre la théorie absolutiste d'une « vérité immobile et abstraite. » Nous retrouvons seulement, séparés, désunis, développés pardeux écoles distinctes, qui n'ont peut-être pas assez tenu compte de leurs enseignements respectifs, les deux idées fondamentales du pluralisme : celle de diversité et celle de temps.

Dans le domaine religieux, le pluralisme a favorisé une renaissance du théisme, et d'un théisme spécial, peut-être proprement anglo-saxon. Rashdall, Galloway, Upton sont les véritables successeurs de Martineau. Sturt, de la critique de l'absolutisme, va à une philosophie de la religion. Schiller s'arrête avec respect devant le problème religieux, après avoir toutefois réclamé un Dieu personnel. Depuis 1881 et peut-être avant, James combat pour le théisme aussi bien que pour le polythéisme.

C'est un complément naturel de la métaphysique pluraliste

que le polythéisme ; en l'affirmant, le pluraliste affirme que les êtres désunis d'abord, semblait-il, par sa doctrine, se réunissent à nouveau dans une grande société, dans une république universelle. C'est ce que nous avons nommé l'idée du collectivisme métaphysique, l'idée d'un rassemblement des vies dans l'univers et nous y avons vu le complément naturel de l'individualisme pluraliste.

Une nouvelle philosophie de l'individualité et de l'effort, une métaphysique de la « camaraderie », un appel à l'action, une « révélation de la nature dans son caractère natif et propre de richesse et de malléabilité » tel apparait d'abord le pluralisme.

Sans doute certains de ces caractères sont au premier abord à peine visibles dans quelques-unes des œuvres des néo-réalistes. Même là pourtant ils ne sont pas absents, et la pluralité des principes et des essences est conçue comme permettant d'affirmer la réalité de la valeur et de l'idéal, et de la lutte nécessaire pour réaliser cet idéal.

II

Etudier le mouvement pluraliste dans la philosophie anglaise et américaine à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècles, c'est donc voir comment contre ce qui apparaissait comme une doctrine purement intellectuelle, comme un monisme abstrait et vide se sont révoltées les forces du sentiment et de la volonté. Ce qui attire dans le pluralisme, c'est cette vision d'un monde multiple et mouvant fait de volontés en lutte, irréductibles les unes aux autres, la négation de l'unité, la négation de l'abstrait, la négation d'une éternité sans vie.

Il semble d'abord qu'il y ait dans les œuvres des philosophes pragmatistes une conception nouvelle de la philosophie. Le philosophe ne pense pas seulement avec sa pensée, mais avec son sentiment et avec sa volonté. Et il découvre des horizons nouveaux. Dans les livres de Schiller il y avait une jeunesse, une hardiesse de pensée qui séduisait. James unissait d'une façon originale une théorie de la volonté, un empirisme irréductible et un mysticisme ; la vision de Hume et la vision de Carlyle, l'influence de philosophes aussi différents que Emerson et Renouvier, l'empirisme, le puritanisme et le romantisme se mêlaient dans sa pensée.

Le pluralisme ne nous apparait pas comme une solution aux problèmes de la métaphysique ; il pose des problèmes ; et il veut que certains problèmes restent posés, qu'ils ne soient pas

résolus, c'est-à-dire finalement annihilés dans l'absolu. Le principal reproche qu'il adresse au monisme, c'est que le monisme en les transformant détruit certaines idées. Si le mal est un moindre bien, si l'erreur est au fond une vérité, si la liberté est une sorte de détermination, il n'y a plus de mal, il n'y a plus d'erreur, il n'y a plus de liberté. Le pluralisme est l'affirmation de la négation, de la contradiction, de l'effort. Le pluraliste croit qu'il y a un oui éternel, mais il croit aussi qu'il y a un non éternel.

Le pluralisme est donc l'affirmation de l'irréductibilité de certaines idées et de certaines choses. L'interprétation des choses et des idées par le moniste leur enlève toujours de leur pureté ; il n'obtient l'unité qu'aux dépens de l'unicité. Le pluraliste voudrait saisir les choses en elles-mêmes, il voudrait trouver en elles des caractères particuliers qui les sépareraient les unes des autres, qui les isoleraient. Il y a pour lui du mal radical, des erreurs absolues, de la liberté pure. Le donné est pour lui ce qui nous résiste, ce qui est en dehors de nous. Le possible est ce qui n'est que possible, ce qui n'est à aucun degré donné. Le temps n'a rien de l'éternel. La croyance n'a rien du savoir. La diversité n'a rien de l'unité. La théorie de l'extériorité des relations par rapport aux termes est une traduction de cette idée qu'une définition réelle n'est pas une simple mise en relation. La qualité propre d'une idée, d'un sentiment, d'un fait, ne peut ainsi être conçue que comme la négation de tout ce qui n'est pas cette idée, ce sentiment, ce fait. Mais il n'est pas légitime de réduire l'élément de position à cet élément d'opposition ; cette opposition que nous pensons n'est pensée que comme traduisant une position. De ce point de vue on peut dire que le pluralisme est un réalisme ; il est ce réalisme profond qui affirme l'irréductibilité des phénomènes. Une énumération complète des relations qu'a une chose avec ses voisines n'épuise nullement l'essence de cette chose, n'atteint même pas cette essence. Et c'est ainsi que l'on peut expliquer qu'il se trouve à la fois très proche du réalisme platonicien et du réalisme des Ecossais, en tant que chacun d'eux affirme l'irréductibilité d'un domaine du monde à l'autre.

Un tel réalisme mène nécessairement à l'empirisme, à cet empirisme profond qui croit que l'être ne doit pas être conçu comme une généralité ou comme une totalité, qu'il n'y a que des morceaux d'être. Si la multiplicité est ici et l'unité là, s'il y a d'un côté de la continuité et de l'autre de la discontinuité, il faut que le monde soit réellement fait de pièces et de morceaux. L'idée de pureté mène à l'idée de multiplicité. Le pluralisme est une théorie des essences séparées. « Suivant la conception

des monistes, dit M. Perry, la relation des parties au tout et du tout aux parties est essentielle ; suivant le pluralisme elle est accidentelle ».

Mais en même temps que l'empirisme du pluraliste se trouvait ainsi défini comme une philosophie du fragmentaire, du morcelé, de la mosaïque, il s'opposait cependant aux anciennes formes de l'empirisme en insistant également sur les aspects de continuité et de totalité de l'expérience (1). L'empirisme d'un Hume était une doctrine de la décomposition ; l'empirisme de James insiste sur la continuité concrète. L'ancien empirisme réduisait volontiers les qualités à la quantité ; le nouvel empirisme met en relief ce que la qualité a d'original et d'irréductible. L'empirisme s'est donc approfondi ; il veut devenir plus empiriste ; il veut se délivrer d'une foule de thèses dont il sent plus ou moins confusément l'origine cartésienne et rationaliste.

Surtout il sera pluraliste. C'est par ce caractère conscient ou inconscient qu'il restera toujours hostile au rationalisme ; même si le monde est un, rien ne s'opposerait à ce qu'il fût plusieurs ; l'empiriste ne sent pas en lui un besoin d'unité ; l'intelligence des choses n'est pas liée pour lui à l'unité des choses ; l'intelligence est avant tout besoin du concret et du particulier.

Cet empirisme s'allie aisément à un romantisme volontariste. Et l'on peut dire à juste titre du pragmatisme, du pluralisme, comme de plusieurs autres philosophies contemporaines, qu'ils sont des sortes de romantismes empiristes. Pour le pluraliste l'expérience est romantique ; les faits sont durs, étranges, menaçants ; — nous trouvons en nous les témoignages d'une volonté créatrice, et la volonté que nous sentons réelle est une force réelle — et nous trouvons aussi en nous des états mystiques. Ainsi ce romantisme contient ce qu'on pourrait appeler un élément « gothique », un élément volontariste, et un élément mystique. Et ces trois éléments apparaissent tous trois dans l'expérience : c'est l'observation, c'est la fidélité à ce que le pluraliste voit, à ce qu'il sent que nous trouvons à l'origine de ces théories romantiques, du volontarisme, du temporalisme, de la conception des consciences plus vastes englobant les consciences moins vastes.

---

(1) Perry *Tendencies*, p. 243.

III

Si nous voulons examiner la valeur du pluralisme, nous nous trouvons en présence d'abord de certaines contradictions dont nous pouvons entrevoir peut-être la solution. Mais ensuite nous nous trouverons en face de contradictions nouvelles, et celles-là, croyons-nous, révèlent une incohérence interne de la doctrine, forcent l'esprit à la dépasser. Examinons d'abord les premières.

Le pluralisme semble d'un côté nier, de l'autre affirmer l'existence de la substance. Il nie l'existence de la substance parce qu'elle est pour lui un mot, une abstraction, et qu'affirmer la substance c'est déjà commencer ce processus qui fera s'évanouir le monde dans l'idée du tout, parce qu'affirmer la substance, c'est nier la réalité profonde du temps ; parce que l'observation ne nous présente jamais que des suites de phénomènes ; et James en étudiant dans sa Psychologie l'idée du moi montre dans le moi une suite de pulsations de pensées qui périssent et renaissent, éternellement renouvelées (1).

Et en même temps, il affirme, semble-t-il, l'existence de la substance, car ce moi sans cesse évanouissant est pourtant un moi créateur ; de ces phénomènes évanouissants, le moi, le *Fiat*, l'univers dépend.

Le pluralisme affirme l'existence des substances, avec James parce qu'il affirme l'activité de la personne et le caractère concret des choses, avec Russell parce qu'il affirme l'extériorité des relations ; à l'extériorité des relations par rapport aux termes doit répondre l'intériorité des termes par rapport à eux-mêmes.

Reconnaitre l'irréductibilité des termes par rapport aux relations, l'irréductibilité des objets par rapport aux définitions que nous en donnons, aux représentations que nous en avons, n'est-ce pas affirmer la substance ? Et l'affirmation de cette substance, dit le pluraliste, ne sera pas un pas fait dans la voie du monisme ; bien au contraire, c'est parce qu'il y a des substances ainsi séparées que le monisme sera impossible.

Mais il n'y a pas là, peut-être, au fond, de contradiction. Un pluraliste comme James et même peut-être un pluraliste comme

---

(1) Voir sur ce point une lettre de James à M. Merington cité dans *The Problem of Personality* by E. N. Merington. London, 1916.

Russell nie la substance intemporelle et unique, mais il affirme la substance qui se crée à chaque instant et dans des points disséminés de l'univers ; et James l'affirme non pas parce qu'il peut la nommer, mais au contraire parce qu'il ne peut pas la nommer ; et le plus souvent moins parce qu'elle est nécessaire à la pensée que parce qu'elle est présente dans l'action.

Nous trouverions également des contradictions apparentes dans la conception de la continuité et de la discontinuité. James ne semble voir dans le moi qu'une succession de phénomènes « s'accueillant » les uns les autres ; la liberté ne lui apparaît pas dans le développement même de l'acte volontaire, mais dans l'acte instantané, dans le *Fiat*, par lequel la pensée déclenche une représentation. Conception purement phénoméniste qui reste autant que possible dans les limites de l'instant. Mais cette conception semble tenue en échec par l'idée de la continuité et de l'indivisibilité des phénomènes psychologiques. Ainsi, dès le moment où il écrit sa Psychologie, deux tendances se heurtent dans l'esprit de James, deux façons de comprendre la vie psychologique, deux façons de comprendre le temps.

Bien plus, alors que William James psychologue affirme l'indivisibilité du phénomène psychologique, — métaphysicien, il définit son empirisme en disant qu'il est une explication du tout par les parties, une philosophie de la mosaïque. Tout à l'heure des phénomènes instantanés, évanouissants nous apparaissaient comme s'étendant ensuite sur toute la vie psychologique et sur le monde entier ; maintenant par un mouvement inverse la totalité affirmée d'abord se morcelle en éléments, la continuité se rompt en discontinuités.

Ici encore on pourrait s'efforcer de trouver une réponse dans certaines théories de James, dans l'idée de blocs indivisibles de durée, dans l'idée de gouttes de temps, idées par lesquelles il tente de concilier continuité et discontinuité. Ou bien encore il recourt à l'anti-intellectualisme et le *Pluralistic Universe* est un effort pour résoudre les problèmes qui se posent à lui maintenant par l'idée de la composition des états de conscience, idée que jusque là il avait combattue, et que son anti-intellectualisme lui permet d'adopter dorénavant.

Mais bientôt nous nous trouvons en face de contradictions dont nous n'entrevoyons plus la solution. Par exemple comment concilier l'idée qu'il y a une participation universelle des choses les unes aux autres, qu'en partant de n'importe quel point de l'univers on peut aller jusqu'à n'importe quel autre point (1), et

---

Pluralistic Universe, p. 325.

l'idée, d'autre part, qui est formulée par le « Principe de l'absence » : il y a des choses qui n'ont rien à faire avec certaines autres choses ? L'empirisme radical veut être à la fois une philosophie de la distinction et de la « confusion » des choses.

Il semble qu'il y ait de même une opposition entre son affirmation des relations extérieures et une certaine conception de l'intériorité des relations. L'idée de possible justifiée d'abord par la théorie des relations extérieures finit par être justifiée par l'affirmation de relations intérieures comme celle qui existe entre nos pensées et nos actes. James hésite entre une théorie purement logique et une théorie purement psychologique du possible. De toutes façons d'ailleurs, l'idée de possible ne peut au fond être intégrée qu'assez difficilement à une philosophie de l'empirisme radical. Et de même sa théorie de la connaissance, en tant qu'elle aboutit d'une part au pragmatisme, et d'autre part au réalisme, semble enfermer une contradiction ; son pragmatisme va jusqu'à affirmer que les détails du monde ne sont pas indépendants de notre pensée, que notre pensée et le monde forment un tout ; son réalisme va jusqu'à nier qu'il faille regarder la pensée comme agissant sur les choses (1). Parfois il tentera de se représenter les êtres comme étant juxtaposés les uns à côté des autres, parfois il se représentera les êtres se transformant les uns dans les autres et les contraires se métamorphosant en leurs contraires. Tantôt la vérité sera orientation utile et précise ; tantôt elle sera une façon de prendre les choses telles qu'elles sont senties.

Ou pour présenter encore d'une autre façon les mêmes oppositions, James nous dit d'une part qu'entre les choses extérieures et nos pensées de ces choses, il y a seulement une différence de contexte, et d'autre part il croit à l'activité spécifique de l'esprit. D'un côté on trouve chez lui le désir de placer sur le même plan tous les phénomènes ; d'un autre côté le désir de conserver le caractère propre des faits psychologiques en même temps que la réalité de l'objet. Tantôt le psychique est simple changement d'environnement, tantôt il est quelque chose d'irréductible.

N'est-ce pas une conséquence de ces hésitations s'il nous dit dans certains passages, comme nous l'avons noté, que le pluralisme et le pragmatisme s'impliquent l'un l'autre, et dans des passages différents qu'ils sont indépendants l'un de l'autre ? De même, nous avons vu tous les problèmes qui se poseraient à propos de l'affirmation de différents « domaines de réalité » —

(1) M. Bradley note les contradictions de la pensée de James sur la conception des relations dans les *Essays on Truth and Reality*, p. 151, 241.

ces domaines qui sont tantôt extérieurs les uns aux autres, tantôt intérieurs les uns aux autres.

Si nous considérons d'autres éléments de ses doctrines, par exemple sa conception de la divinité, nous verrions encore que tantôt Dieu sera transcendant, tantôt il sera une conscience plus vaste immanente en un sens à la nôtre ; tantôt James se rapprochera du transcendantalisme d'Emerson, tantôt de ce qu'il appelle un surnaturalisme grossier. L'idée de la création, l'idée de l'existence du mal, posent autant de problèmes.

Diverses conceptions du réalisme, celles même qui ont contribué à la formation l'une du néo-réalisme, une autre du réalisme critique et une autre de ce réalisme si particulier et profond de Hocking, - une critique parfois toute intellectualiste, et parfois des conceptions mystiques, — l'affirmation au début de la valeur absolue du principe de contradiction, affirmation qui d'ailleurs est toujours plus ou moins présente dans le cours même de sa pensée et finalement la négation de cette valeur, au moins sur certains points, ce sont autant de théories qu'il est bien difficile d'unir complètement, si l'on se place au point de vue où James se plaçait.

Nous avons vu également que des tendances non plus purement intellectuelles, mais sentimentales se heurtent dans l'esprit de James. Le besoin de savoir qu'il y a quelque chose de gagné pour l'éternité, l'idée que le monde va vers l'unité, l'affirmation que l'on sera délivré du mal « à la fin », ne semblent guère pouvoir être mises d'accord avec ce qu'il nous dit du tempérament pluraliste. A côté du goût du heurté et du difficile sur lequel nous avons surtout insisté, il y a le désir que les choses aillent facilement *(easy-going)*, il y a le désir visible dans ses premiers et dans ses derniers écrits que nos aspirations, aspirations vers l'unité de l'univers, aspirations vers un univers où nous ne nous sentions pas dépaysés, soient satisfaites. Tantôt nous l'avons vu dire que nous devons nous sentir comme à l'étroit et enserrés dans l'univers ; tantôt que l'univers doit au contraire être « plein d'air », d'espace, de liberté et d'aisance. Le philosophe, nous dit James dans certains passages, doit avant tout savoir arrêter l'expansion naturelle des idées ; mais dans d'autres il nous dit qu'il faut au contraire les laisser librement nous guider vers la réalité. Tantôt le terme de mystique est un reproche adressé aux doctrines monistes et tantôt l'expérience mystique apparaît comme la plus profonde. Tantôt la religion ajoute un élément dangereux à l'univers et tantôt elle assure notre sécurité.

Ainsi on serait tenté d'appliquer à cette pensée qui ne peut pas se contenter de ses propres affirmations, qui ne peut pas se

tenir à elles, le mot que James après Blood appliquait à l'univers : *Ever not quite*. Ainsi on arrive à avoir l'impression d'une sorte de dialectique dans la pensée de James, d'une sorte de jeu — hégélien — des contradictoires.

James semble aller de Hegel à Hegel, dirait un hégélien ; il avait été d'abord attiré par ce qu'il devait considérer plus tard comme le mirage de l'unité ; il revient finalement à cette idée d'unité en la traduisant, comme il dit, en termes empiriques ; il ne croit plus qu'il faille que l'univers se soumette comme Renouvier le lui avait appris aux principes de contradiction et du tiers exclu. Son ultra-empirisme rejoint par moments l'ultra-rationalisme hégélien. Aidé par les idées de M. Bergson, il voit à l'œuvre dans l'expérience même, comme Bradley, le processus de la dialectique.

En même temps il s'efforce d'intégrer à ce nouvel empirisme certaines idées de M. Russell, qui lui semblent aller dans le même sens que les siennes. Il veut à la fois maintenir l'idée du flux perceptuel et celle du royaume conceptuel.

Plus sa pensée s'efforce de s'approfondir elle-même, plus il sent sa vision du monde semblable à celle de Hegel, et à celle de M. Bergson, et sur certains points, si contradictoire que cela puisse paraître, à celle de Russell, et encore et toujours à celle de Renouvier. Les philosophies de Renouvier, de Hegel, de M. Bergson, de M. Russell, lui semblent de plus en plus vraies. D'où cette apparence de syncrétisme, — si par là on veut entendre cet effort pour assembler sans les détruire, sans les dénaturer, les vérités des diverses doctrines, dans l'empirisme radical.

Ou plutôt encore, sous le pluralisme nous retrouvons le monisme et sous le monisme de nouveau le pluralisme ; le néo-criticisme le mène au bergsonisme qui le ramène de nouveau à certaines théories du néo-criticisme. Ainsi, ce n'est certainement pas la philosophie simpliste que l'on se figure quelquefois. L'empirisme de St. Mill recouvre ici une vision hégélienne des choses ; mais cette vision hégélienne n'est peut-être elle-même qu'une apparence d'un empirisme néo-criticiste, si l'on peut employer ces termes. Et ainsi sous chaque affirmation de James, nous trouverions une autre affirmation. Ne serait-ce pas une sorte de dialectique empirique par laquelle chaque affirmation à la fois s'approfondit et s'évapore ?

Dira-t-on que James a cherché une « voie moyenne », qu'il a présenté souvent sa philosophie dès lors comme un effort de conciliation entre les différentes tendances de l'âme humaine, qu'il a écrit : « L'empirisme radical et le pluralisme sont les champions de la légitimité de la notion du « quelque » ? Chaque partie du monde est par certains côtés liée, par d'autres non liée avec

les autres parties. Il en appelle à la modération du sens commun ; les choses sont partiellement jointes et partiellement disjointes (1).

Et en un certain sens on peut dire également qu'il y a chez lui une sorte d'équilibre, de « balance » des diverses tendances, une coexistence de ces éléments qui allaient se séparer.

Mais ces divers éléments ne peuvent être ainsi unis d'une façon durable, ni même peut-être « équilibrés ». D'autant moins que la plupart du temps James ne semble pas suivre cette voie moyenne qu'il indique parfois ; qu'il va dans un sens ou dans l'autre, jusqu'à l'extrême ; que dans ses derniers ouvrages, comme nous l'avons vu, il semble très près tantôt de la philosophie néo-criticiste, ou encore de la philosophie néo-réaliste, tantôt de la philosophie bergsonienne.

Et pendant que l'on peut noter ces hésitations, ces oscillations, dans la pensée de James, Schiller désavoue ce qu'il y avait de radical dans son pluralisme. Les pluralistes avaient promis aux philosophes une terre nouvelle et des horizons nouveaux. Mais quand il s'est agi d'indiquer le chemin, les maîtres ont hésité.

Et les disciples se sont divisés. Les antinomies que nous avons notées dans la doctrine de James n'expliquent-elles pas cette division des disciples ? Les élèves de Dewey continuent sans doute leur œuvre, retiennent avant tout l'idée de l'origine, de la place et de l'action de la pensée à l'intérieur de la réalité. Mais quelques philosophes se rallient à la philosophie bergsonienne et aboutissent à une sorte de monisme empiriste. Tandis que d'autres plus nombreux unissent certaines conceptions de James aux conceptions de Russell, et tentent de constituer un empirisme intellectualiste, un platonisme empiriste.

Ce mouvement dialectique dont nous parlions est si fort que du pluralisme, se présentant parfois comme idéalisme personnel, parfois comme réalisme objectiviste — il serait bien difficile de parler, si on voulait tenir compte également de ces deux tendances. Le pluralisme apparait d'abord comme une affirmation du moi, une négation des idées générales et de l'intemporel ; — il apparait, surtout, avec le néo-réalisme, comme une affirmation des idées générales et intemporelles, comme une négation du moi.

Le pluralisme était d'abord un idéalisme personnel. Dans une seconde phase, il se présente sous la forme d'un réalisme impersonnel. Les tendances qui avaient coexisté se séparent.

---

(1) *Pluralistic Universe*, p. 79, 81. Cf. Kallen, *Philos. Rev.*, 1913, p. 155.

Mais les néo-réalistes, comme nous l'avons dit, ne peuvent pas non plus assurer la cohérence complète de leur philosophie ; ils sont à la fois des monistes et des pluralistes ; et le néo-réalisme se dissocie à son tour en éléments incompatibles.

Le réalisme critique s'oppose au néo-réalisme et développe également certaines suggestions qui se trouvaient chez James, en même temps qu'il se rattache sur certains points à l'idéalisme personnel.

Pour qui ferait l'histoire des diverses formes du réalisme nées de la rencontre de spéculations mathématiques, du fonctionnalisme de Dewey et de la théorie de la conscience de James, elles sembleraient tantôt aller dans le sens d'un idéalisme absolu, tantôt d'un réalisme platonicien, tantôt d'un réalisme agnostique.

Et nous voyons en même temps se former une sorte de réalisme mystique, et les philosophes monistes exposer à nouveau, avec plus de force que jamais, leurs conceptions philosophiques.

IV

On peut dire que le développement de la philosophie anglaise et américaine contemporaine est lié au développement du problème de l'extériorité des relations. C'est en suivant l'évolution de ce problème que nous comprendrons le mieux la marche de cette philosophie. — Il n'y a pas de relations extérieures ; il n'y a pas de simples juxtapositions de termes ; il y a toujours des relations entre les termes et le fondement de ces connexions réside à l'intérieur des termes. C'est la pensée de Leibniz et de Hegel qui se trouve reprise et qui est au centre de la dialectique de *Appearance and Reality*.

Les termes dans la philosophie de Bradley s'évanouissent à l'intérieur de l'unité absolue ; les relations s'annihilent ; la négativité est niée. Cette triple négation des termes, des relations contingentes, des négations, constitue au fond une seule négation, ces trois idées n'étant que trois aspects d'une même idée : le terme est négation de ce qui n'est pas lui ; les relations ne peuvent être contingentes que par rapport aux termes ; et la contingence suppose l'idée de la possibilité de la négation ; et les négations sont des relations.

On comprend comment les idées du pragmatisme dérivent d'une pareille doctrine et en même temps s'opposent à elles. Elles en dérivent car s'il n'y a jamais que des relations internes, la pensée est liée au réel, le réel la fait naître d'une part et

d'autre part elle le transforme. En fait, on trouve facilement dans les écrits des absolutistes, particulièrement dans ceux de Bradley, des affirmations de tendances nettement pragmatistes. Et Dewey est parti du hégélianisme.

Mais en même temps le pragmatisme met en relief contre la théorie de l'intériorité des relations, contre l'idée qu'il n'y a au fond ni relations ni termes, l'existence des termes, l'existence des relations contingentes, l'existence de la négation. C'est que le monde des relations et des termes n'est pas seulement une création de l'intelligence, comme le dit Bradley, il semble aussi être une affirmation de la sensibilité et de la volonté. A force de nier la possibilité d'une théorie des termes et des relations, l'absolutisme l'a suscitée.

Si l'on veut se représenter dialectiquement le mouvement de la pensée philosophique anglaise et américaine, le pragmatisme peut être considéré comme le moment des termes (et spécialement du sujet), de l' « aussi », et du « non », et des relations en tant que séparées des termes.

Mais si, dans notre connaissance il y a une relation extérieure entre le sujet et l'objet, certains pragmatistes étaient assez naturellement amenés par là même à constituer une théorie des termes et une théorie des relations en tant qu'extérieurs à l'esprit; c'est encore une philosophie des termes, mais au lieu d'insister comme d'abord il l'avait fait sur le terme qui est le sujet (1), le philosophe insistera sur le terme qui est l'objet; à la forme subjectiviste succède une forme objectiviste de la doctrine. Il y a des objets ; il y a des domaines d'objets.

On pourrait dire qu'il y a dans le pragmatisme au moins trois conceptions différentes de ce que l'on appelle l'empirisme radical. Empiriste radical, le pragmatiste nous dit que l'expérience est fusion absolue, mélange indissoluble ; il affirme l'intériorité des relations ; sa théorie est toute proche de la théorie de l'expérience de Bradley ou de la théorie de la durée pure de M. Bergson. Empiriste radical, il affirme que nous devons prendre nos états de conscience tels que nous les percevons, restituer donc leur réalité à nos sentiments de liberté, de négation et il arrive à la conception d'un monde de doutes, de termes qui se posent et s'opposent, de négations, de décisions et de rapports contingents, et c'est ce qu'on pourrait appeler le pluralisme subjectif. Empiriste radical encore, il s'efforce de

(1) Sans doute l'idée de l'objet est essentielle au pragmatisme, et c'est ce qui fait comprendre que l'on puisse passer du pragmatisme au réalisme. Il reste cependant qu'il considère surtout les choses du côté du sujet, qu'il « met l'accent » sur le sujet.

constituer une philosophie des entités en relations dont la tendance sera objectiviste et non plus subjectiviste, qui se rapprochera de l'empirocriticisme de Mach et de Avenarius ou du réalisme de Russell et qui constituera un pluralisme objectif. Ainsi l'empirisme radical est tantôt l'affirmation de l'expérience mouvante, continue et indivisible, tantôt l'affirmation de la volonté, tantôt une conception des domaines de la réalité.

Le pragmatisme ne fut qu'un groupement momentané d'idées. La pensée de James comprenait, assemblait les diverses formes du pluralisme. Le pluralisme subjectif semble avoir constitué un simple moment, la protestation des termes contre la tentative qui voulait les annihiler dans l'absolu. Tandis que le monisme, par la négation des relations, posait l'absolu, le pragmatisme pluraliste, au contraire, par l'affirmation des relations et des termes, relations et termes en mouvement, relations et termes considérés surtout du point de vue du sujet et d'un point de vue dynamique, niait l'absolu. A cette antithèse même succèdent de nouvelles conceptions dont l'une, sous l'influence de M. Bergson, arrivera à nier l'extériorité des relations et dont l'autre voit les relations et les termes du point de vue de l'objet, les voit comme statiques et aboutit à une conception tout opposée à celle du pragmatisme.

Mais, nous l'avons vu aussi, cette théorie ne semble pas arriver, malgré les apparences, à se constituer d'une façon stable et définitive.

En face d'elle se forme le réalisme critique, « réhabilitation » au moins en partie de l'inconnaissable, alors que le néo-réalisme était une « réhabilitation » de la connaissance.

Et d'autre part un brillant métaphysicien, M. Hocking, (1) oppose à toutes ces conceptions soit subjectivistes et volontaristes, soit intellectualistes et analytiques, une nouvelle conception à la fois — pourrait-on dire — mystique et intellectualiste, à la fois objectiviste et volontariste. L'intelligence, la sensibilité sont affamées d'objectivité, sont essentiellement amour de l'objectivité. Mais non pas de cette objectivité plane telle que la conçoit un Russell ; ce qu'elles veulent c'est une objectivité concrète, objectivité d'un objet qui est sujet, objectivité qui est divine. N'est-ce pas dans un domaine un peu différent l'idée que l'on trouve dans les études si riches et si précieuses de M. Von Hügel sur la religion : Dieu est l'absolue *Over-Againstness* ?

En face du réalisme extensif de M. Russell se constitue ainsi un réalisme intensif et mystique. Après le moment du sujet,

---

(1) Dans un stade antérieur de sa pensée, il semble pouvoir être classé parmi les pluralistes, *Journal of Philos.*, II, p. 477 sqq.

après le moment de l'objet objectif, nous voici venus à l'idée d'un objet qui est objet parce qu'il est sujet, à une philosophie qui tente d'enfermer en elle ce qui faisait la valeur du pragmatisme, mais en éliminant l'élément de création arbitraire, de pur subjectivisme, et qui semble rejoindre en certains points l'idéalisme d'un Royce comme d'autre part May Sinclair prend la défense de Bradley. Nous assistons alors à un retour vers le monisme, vers un monisme mystique.

V

I. — Une histoire de la philosophie anglaise et américaine contemporaine nous montrerait une perpétuelle réunion et une perpétuelle dissociation d'idées. C'est ainsi que l'on pourrait voir l'influence de philosophes comme Fechner et Renouvier d'une part, Avénarius et Mach d'autre part se rencontrer un instant, puis de nouveau se séparer violemment. Mélanges ou combinaisons de théories : puis brusques séparations et oppositions.

II. — Cette philosophie de l'Amérique et de l'Angleterre d'aujourd'hui, c'est une sorte d'expérience et d'aventure de la pensée, comme d'ailleurs l'est tout mouvement important de la réflexion. S'efforcer de réfléchir en dehors des solutions communément reçues, en même temps que se prêter aux influences les plus diverses, satisfaire aux exigences des sentiments et aux aspirations qui sont en nous, si contradictoires qu'elles puissent paraître : sentiment d'un pouvoir créateur dans l'homme, sentiment d'une puissance extérieure qui limite son activité et s'impose à lui et d'une puissance supérieure en laquelle peut-être les diverses âmes viennent se fondre, affirmation du fini et affirmation d'une évolution indéfinie, intellectualisme et anti-intellectualisme, transcendance et immanence, continuité et discontinuité, phénoménisme et substantialisme, toutes ces tendances viennent lutter et viennent se mêler, pour se disjoindre et se dissocier ensuite sans doute à nouveau. C'est une philosophie en dehors des traditions et où en même temps toutes les traditions, toutes les pensées viennent se rencontrer, depuis celles de Protagoras et de Zénon jusqu'à celles de Renouvier et de Bergson. On y trouve les combinaisons les plus étranges de doctrines ordinairement opposées.

Et d'autre part, jamais les différentes tendances philosophiques ne se présentèrent sous une forme aussi absolue, jamais

par exemple on ne vit insistance plus forte sur la transformation perpétuelle et profonde des choses, ni jamais peut-être de philosophie qui conçoive le monde plus nettement comme un monde statique ; il a fallu que M. Lovejoy pour caractériser une des tendances fondamentales de ces doctrines inventât le mot de temporalisme, tandis que quelques années plus tard M. Kallen devait parler du staticisme (1) de certains néo-réalistes. D'un côté affirmation absolue, de l'autre négation absolue du temps.

III. — A l'intérieur même de chacune de ces philosophies nous découvririons cet effort constant de la pensée par lequel elle se complète, par lequel elle se nie. Chacun de ces philosophes, contradicteur d'un autre philosophe est aussi le contradicteur de lui-même. Partout nous nous retrouvons devant le même tourbillonnement de la pensée, que nous étudions Bradley ou que nous étudions James ou encore les néo-réalistes. Le monisme apparaît derrière le pluralisme ; ou le pluralisme derrière le monisme.

Il semble ainsi que l'on puisse construire de façon rationnelle le développement de la philosophie anglaise et américaine contemporaine précisément parce que cette pensée voulant se saisir du réel n'arrive chaque fois qu'à mettre en lumière un aspect partiel de ce réel et que, par conséquent, dès qu'elle l'a mis en lumière elle soit comme contrainte de mettre en lumière un aspect différent.

On peut dire en ce sens que la succession des doctrines est peut-être plus rationnelle qu'il ne semble au premier abord, qu'un ordre se réalise dans ce désordre, si cependant l'on tient compte, ici encore, d'une part de ce qu'a de profondément réel l'élément de personnalité irréductible, la « vision » comme dit James de chaque philosophe, et le rapport de sa doctrine avec cette « vision » — et si l'on tient compte d'autre part du fait que l'ordre historique des doctrines importe moins que le rapport en quelque sorte intemporel qu'elles ont entre elles.

---

(1) Kallen *Philosophical Review*, 1913, p. 164.

VI

Nous replaçant dès lors à l'intérieur du pluralisme, ne pouvons-nous pas nous demander si les œuvres des pluralistes, leurs contradictions, leurs antinomies, ne peuvent être l'origine d'une dialectique qui nous ferait sortir du pluralisme ?

Le pluralisme, parce qu'il est une philosophie de la pureté et de la séparation des choses, semblait devenir une philosophie éclectique, un éclectisme de la juxtaposition Il y a dans notre conscience des sauts et il y avait un instant auparavant un flux continu qui ensuite reprend. Mais James lui-même ne semble-t-il pas vouloir traduire certains phénomènes discontinus dans le langage du continu ? par exemple si l'on entend le tonnerre, dit-il, ce n'est pas seulement le tonnerre que l'on entend, c'est le tonnerre-se-détachant-sur-le-silence ; et de cette façon il tente de réintégrer le discontinu dans la continuité de la vie psychique. D'autre part n'a-t-il pas, dans ses derniers ouvrages, fait de la vie consciente une série de moments, de gouttes discontinues, de quantités qui tombent une à une ? N'apparait-il pas alors que toute continuité recouvre une discontinuité, toute discontinuité une continuité, comme sous la continuité de l'espace on suppose des atomes et qu'on a supposé sous les atomes de l'éther, et sous l'éther parfois des discontinuités encore ?

Discontinuité et continuité, c'est, pourrait-on dire avec le pragmatiste, le fait que nous pouvons passer tantôt sans heurt, tantôt en éprouvant une certaine secousse, de certaines parties de l'objet à certaines autres. Ces qualités existent par rapport à nous, par rapport à notre action ; l'objet en lui-même n'est ni continuité ni discontinuité et c'est pour cela qu'il est pour nous à la fois continuité et discontinuité. Les fluctuations de la philosophie de James pourraient s'expliquer par ce fait : il a pu être partisan du néo-criticisme et partisan du bergsonisme parce que l'objet échappait sans cesse peut-être à la fois aux théories des néo-criticistes et aux théories des bergsoniens. Mais nous voyons alors disparaître un des caractères que nous avions notés dans cette philosophie, ce que nous avons appelé l'éclectisme de la juxtaposition. Dans l'empirisme radical nous reconnaissions cette philosophie de l'« *auch* » dont a parlé Hegel : il y a de la continuité mais il y a aussi de la discontinuité. D'après ce que nous venons de noter cet empirisme doit se transformer et dire plutôt : l'objet est continu, et il est discontinu. Il n'y aura plus juxtaposition dans l'espace ; la juxtaposition dans l'espace devient dialectique dans la pensée.

Le donné, avons-nous dit, est pour James ce qui nous résiste. Mais il ne nous serait pas donné s'il n'était que cela ; il est d'autre part notre représentation, et James peut même dire parfois qu'il n'est que notre représentation. Le donné est d'une part un obstacle à notre pensée et d'autre part il est notre pensée même (1). Ainsi l'on trouve dans la théorie de James à la fois un réalisme extrême et un extrême idéalisme. L'objet est à la fois immanence et transcendance. Il y a unité absolue et différence complète entre notre représentation et lui. Cela ne veut-il pas dire encore que nous nous efforçons de penser ce qui finalement ne peut être pensé ? La relation du sujet et de l'objet n'est plus finalement pensable puisqu'elle demanderait sans cesse de nouveaux sujets ; il n'y a pas ici de relation à proprement parler, il y a une présence.

De même, ce ne sont pas certains objets qui sont un et certains autres objets qui sont multiples, comme le dit James. Il ne faut pas dire seulement contre cette affirmation qu'il peut y avoir des unités multiples, selon l'expression des monistes anglais, mais qu'il n'y a d'unité que du divers, qu'il n'y a de diversité que de l'unité. Parce qu'ils n'ont pas vraiment uni l'unité et la diversité, les pluralistes ont été amenés à superposer à leur pluralisme de fait un monisme de droit. Schiller surtout, mais James aussi, dans certains passages, croient que le monde se dirige vers l'unité, aspire à elle.

Peut-être les pluralistes se sont-ils fait une idée assez fausse de l'opposition entre l'absolu et le relatif. En examinant les critiques qu'ils adressent à Bradley, on peut voir que la croyance à l'absolu et la croyance au relatif s'impliquent pour ainsi dire l'une l'autre. Ce qu'ils critiquent avant tout dans la doctrine de Bradley ce n'est pas l'absolutisme à proprement parler, c'est au contraire le relativisme. — Et c'est le relativisme des pluralistes qui leur permet de croire en des valeurs absolues, en des réalités ultimes. C'est que l'absolu et le relatif ne font pas que s'opposer ; ils se posent l'un l'autre. Admettre la relativité essentielle des êtres, admettre que l'univers n'est pas un tout, c'est admettre la possibilité de touts, d'« absolus particuliers » (2).

---

(1) Et il faudrait ajouter, pour tenir compte de la théorie proprement pragmatiste, que notre représentation est en même temps un acheminement vers le donné. Le donné est à la fois le but et l'obstacle pour notre représentation, et notre représentation elle-même.

(2) Bosanquet écrit : « Les pluralistes ne se contentent pas d'un Absolu qu'ils auraient à la fin : ils veulent avoir l'Absolu dans le moment présent, et pour l'adapter aux besoins de tous les jours, ils le brisent en petits morceaux ».

Mais si nous disons que ces façons de vivre et ces croyances sont des *Absolus*, nous n'employons pas le mot dans le sens où le prennent la plupart du temps et les monistes quand ils admettent l'Absolu et les pluralistes quand ils le combattent. Ce n'est pas un Absolu qui contient tous les faits ou toutes les qualités ; ce n'est pas un Absolu qui absorbe quelque chose qui est donné en dehors de lui. Le « relatif » quand il est senti, tel est l'Absolu.

Il n'y a pas entre l'absolu et le relatif, entre l'infini et le fini, entre l'éternel et le temporel, cette opposition que conçoivent les pluralistes. Nous avons vu que les affirmations des pluralistes sont, en général, accompagnées ou suivies dans leur esprit par les affirmations contraires. Mais les contraires ne peuvent ici être les uns à côté des autres, ils se pénètrent forcément les uns les autres. L'idée d'irréductibilité sur laquelle insistent les pluralistes implique l'idée d'opposition et entre de tels termes l'opposition ne peut être qu'une union. Il y a des affirmations qui ne peuvent être juxtaposées sans s'unir nécessairement. Dès lors, nous sortons de cette sphère quantitative où se débattent les problèmes du pluralisme et du monisme.

L'opposition entre le monisme et le pluralisme cesse d'apparaître aussi importante qu'elle le semblait au premier abord. Philosophie synthétique et philosophie analytique ne sont pas des conceptions profondément opposées ; une philosophie analytique, c'est une philosophie qui au nom de touts plus petits proteste contre la totalité absolue.

Le pluralisme se dit une philosophie des parties ; le monisme est une philosophie du tout. Mais nous ne savons pas s'il y a un tout et nous ne savons donc pas s'il y a des parties. Une « philosophie de la mosaïque » est une philosophie de l'unité. Et parfois cette philosophie de Bradley où tous les faits doivent trouver leur place est une philosophie des parties et une philosophie de la mosaïque ; la conception de Bradley assez souvent n'est qu'une philosophie de l' « *Auch* ». Les deux termes de tout et de parties n'ont de sens que l'un par l'autre. En identifiant philosophie du particulier et philosophie des parties, James s'est placé sur le plan de la quantité. Il n'y a que des éléments ; plusieurs choses existent dans le monde. Affirmations qui ont leur valeur, mais les affirmations contraires ont leur valeur aussi : s'il y a des éléments c'est qu'il y a un tout ; il y a un monde dans lequel les choses existent.

Il faudrait donc s'efforcer de penser l'idée du particulier sans penser à l'idée de parties et en la rapprochant de l'idée de concret. James veut, par une méthode intellectuelle, critiquer l'idée d'unité. « Pourquoi, dit James, y aurait-il plus d'excellence dans

« un » pris abstraitement que dans 43 ? » Mais c'est que l'unité n'est pas un nombre, n'est pas une abstraction pour le néo-hégélien que James combat ; elle est la façon même dont se rassemble en lui le divers ; elle est la sensation ; elle est le sentiment lui-même. Elle n'est pas l'unité abstraite ; elle est la totalité concrète.

Le pluraliste dira : les parties sont plus importantes que le tout. Mais c'est donner au problème une solution trop simple, car il y a deux sortes de parties, et si un être est une partie de l'univers, il est lui-même un tout par rapport à ses éléments. Pour le pluraliste l'être apparaîtra comme plus important que l'univers mais il n'admettra pas que les parties d'un être soient plus importantes que cet être. C'est que l'univers d'un côté et les atomes de l'autre sont des abstractions ; l'idée des éléments n'est pas moins abstraite que l'idée du tout ; le réel est la totalité concrète.

Le concret est le particulier vu comme totalité. Le particulier tel que se le représentent les pluralistes, et le général sont tous deux des abstractions, représentent tous deux les phénomènes étalés les uns à côté des autres ou subsumés les uns sous les autres dans une sorte d'espace intellectuel. Le concret est le particulier qui se referme sur lui-même, qui devient une vie séparée.

Les antinomies, les oppositions que nous avons observées, continuité et discontinuité, réalisme et nominalisme, extériorité et intériorité nous amènent donc à apercevoir dans le pluralisme une dialectique qui tend à faire dépasser le pluralisme, tout en sachant bien que ces antinomies même sont le signe d'une pensée qui veut saisir les choses dans leur réalité, et qu'elles ne doivent pas être seulement absorbées, résolues, transmuées, mais en même temps conservées intactes, et qu'elles ne sont pas seulement le signe de l'inadéquation de la pensée par rapport à la réalité.

VII

Pendant que les pluralistes développaient leurs conceptions, les penseurs contre lesquels ils avaient entrepris de lutter, poursuivaient leur œuvre. Bradley, Bosanquet, Royce continuaient à célébrer ce que les pluralistes appellent le culte pervers de l'unité (1). Rouvrons leurs écrits. Voyons ce qu'ils

(1) Nous ne parlons pas de Ward, assez proche souvent du pluralisme, ni de Andrew Seth Pringle-Pattison qui, dans son dernier volume : *The*

nous apportent et voyons ce que nous ne pouvons accepter d'eux. Nous découvrons d'abord que l'unité telle qu'ils la conçoivent n'est pas au fond cette unité vide et morte à laquelle les pluralistes leur reprochaient de croire. Comme le monde des pluralistes, elle est riche et mouvante ; elle n'est pas donnée à l'esprit qui la recevrait passivement ; l'esprit doit la vivre et la créer en lui. En face du pragmatisme qui se dissocie, les absolutistes ont de nouveau dressé leurs constructions philosophiques. Bosanquet dans ses *Gifford lectures*, Bradley dans ses *Essays on Truth and Reality* reprennent, en leur donnant peut-être un caractère plus concret, plus vivant, plus vibrant, leurs théories exposées autrefois. Ils tentent de montrer que l'effort individuel ne perd pas sa valeur dans leurs doctrines, que leur monisme sait laisser sa place à tout ce qu'il y a dans les choses, de concret, de fini, de tragique. En reprenant, après avoir lu les œuvres des pluralistes, les écrits des monistes, de Bradley, de Bosanquet, de Royce, nous sommes frappés de la différence qui existe entre les portraits simplifiés que l'on trouve de ces philosophes chez leurs adversaires et la réalité complexe, difficile à saisir et pourtant si précise chez le premier, si riche chez le second, si souple chez le troisième, de leur esprit philosophique. Bradley, par une dialectique hardie, va d'une théorie de l'expérience immédiate, très proche de celle de James ou de M. Bergson, à une théorie de l'expérience absolue ; il a un sens très vif du particulier et en même temps de l'insuffisance du particulier. Bosanquet a le sens du concret ; pour lui le monde est une œuvre d'art unique pleine de significations infinies. Royce voit le monde comme un ensemble de vies contrastées, connues par un esprit unique ; il a le sens plus qu'aucun autre de ce qui est individuel et libre.

Royce va de la psychologie et de l'épistémologie à une sorte de sociologie universelle. Sa philosophie, jaillie de la rencontre, en une personnalité unique, d'influences aussi diverses que celles des poèmes de Browning et des spéculations mathématiques, des romantiques allemands et de LeConte, est un exemple de cette interprétation incessante du passé qui se transforme en avenir dont lui-même a parlé. Il devait chercher toujours à approfondir sa pensée, au contact d'esprit différents, comme Peirce, comme James, qui de son côté savait accueillir et transformer les idées. Leur individualité n'en restait pas moins toujours sinon opposée, du moins tout à fait distincte. Le monde suivant la conception de Royce n'est-il pas fait d'in-

---

idea of God in the Light of Recent Philosophy, se range aux côtés de Bosanquet et cherche à travers le pluralisme, à rejoindre le monisme.

dividus qui à la fois par leurs ressemblances et par leurs contrastes mutuels s'individualisent de plus en plus ?

Et l'unité reste ici visible toujours. C'est celle d'un esprit d'un esprit qui veut se révéler à lui-même, pour se révéler aux autres, qui veut saisir son *meaning*, sa signification la plus vaste et la plus précise, qui joint la plus belle franchise au plus bel effort vers la profondeur, qui est à la fois tradition et rénovation. Ici encore, Royce apparait bien comme une de ces monades, aux fenêtres ouvertes, du monde « roycien ».

Et sa philosophie s'achève en ces deux grandes idées de fidélité loyale et de communauté, fidélité de l'individu envers une cause, mais aussi envers cette « cause », ce *meaning* qui est lui-même, son moi le plus personnel à la fois et le plus universel. — Ainsi puisque la « cause » est la signification de l'individu, ces deux formes de « fidélité » se réunissent en même temps que s'identifient, ici comme plus tard dans l'œuvre de Hocking, communauté et personnalité.

L'orientation de toutes nos idées vers des objets conçus comme extérieurs nous fait sentir que nous nous mouvons nous-mêmes à l'intérieur d'un sujet ; pensées libres et unies, paroles prononcées, paroles entendues, sans cesse infiniment approfondies, nos diversités viennent s'assembler en une plus vaste Pensée, en une plus vivante Parole.

La conception de la continuité indivise de l'expérience dont parle Bradley, la conception de ce centre fini qu'il tente de faire sentir ne sont-elles pas des idées toutes proches de celles auxquelles arrivent par d'autres voies James et M. Bergson ? James le dit bien : Bradley part de cette continuité même de l'expérience dont part M. Bergson. Et cette négation de la relation qu'on lui reproche n'est autre chose que l'affirmation de l'irréductibilité de l'être à la pensée-discursive. Bradley part de l'expérience de l'empirisme radical pour aller vers l'expérience de l'absolu, vers une expérience qu'on pourrait appeler religieuse : chez lui comme chez James le mysticisme et l'empirisme s'unissent.

L'idée même de transmutation est plus proche que ne le pensent les pragmatistes et les pluralistes de l'expérience ordinaire. Nos sentiments, nos sensations, nos idées ne sont-ils pas susceptibles d'approfondissement et de transformation suivant le degré de tension de notre conscience ? Ne pouvons-nous pas, comme le remarque Bosanquet, donner un sens nouveau et plus riche à nos idées et à nos sentiments antérieurs à mesure que notre expérience s'enrichit elle-même ? Cette idée de la transmutation, c'est l'affirmation du renouvellement et de l'approfondissement incessant de la pensée.

L'absolutisme, dit M. Bradley, est une doctrine difficile *(a hard doctrine)*. Il va par le moyen d'une dialectique en contact constant avec l'expérience, vers une unité qu'il ne connait pas. Dans son désir de comprendre les choses, il va vers ce qui comprend tout, mais ce qui comprend tout est ce qu'il ne peut pas comprendre. Pour sauver toutes les apparences, il doit les abandonner toutes. Et dans le domaine pratique, dans le domaine religieux, Bradley semble dédaigner, plus que James ne l'a jamais fait, cette cohérence qu'il cherche dans l'ordre de la théorie ; notre sens de la valeur décide en dernier ressort de nos idées et les idées qu'il adopte, même si elles se contredisent entre elles, même si elles sont contradictoires en elles-mêmes, ont une vérité. Pour les besoins pratiques, dit-il, il y a quelque chose de plus haut que la cohérence théorique. Un homme peut croire à la fois qu'il y a une bonté parfaite et que rien n'est plus intensément réel que l'action en vue du bien. Ma volonté doit compter et d'autre part le bien est déjà réalisé. Il faut croire à la lutte dans le monde et à la paix de Dieu. Incertitude et certitude, idéalité et réalité, immanence et transcendance doivent être unies. Souvent, contrairement à ce qu'ils disent, on a l'impression que c'est au nom de la cohérence et du savoir que les pragmatistes critiquent les théories absolutistes.

Faudra-t-il, par suite de ce qu'il y a d'instable et d'incertain dans le pluralisme que nous soyons rejetés vers les doctrines du monisme idéaliste ? Il nous faut voir si ces doctrines, particulièrement celle à laquelle Bradley et Bosanquet ont donné la forme la plus précise, peuvent nous satisfaire.

Nous avons dit que le monisme de Bradley est plus concret que le monisme des philosophes allemands ; mais si Bradley prête attention aux faits, c'est surtout pour les transformer. Il n'y a rien de donné qui soit sacré, nous dit-il ; la métaphysique ne peut accepter aucun élément de l'expérience sauf si elle y est absolument forcée.

C'est qu'il faut faire en sorte que la réalité réponde aux postulats de l'esprit. Il y a chez Bradley une sorte d'hédonisme spéculatif ; rien ne doit résister à sa passion intellectuelle. Mais ce n'est pas seulement à des postulats de l'esprit que la réalité doit répondre, c'est aussi à des postulats du cœur. Je ne pourrais, écrit-il, me reposer en une vérité si j'étais forcé de la regarder comme haïssable. Il veut que nos besoins profonds soient tous satisfaits et le moteur de sa dialectique, c'est l'axiome que ce qui doit être et peut être est nécessairement.

Et il a la certitude que la réalité pourra ainsi être transformée en un tout harmonieux ; « tout progrès peut être considéré comme déjà atteint dans la réalité » ; il y a assez de matière dans les centres finis, affirme-t-il, pour fournir une expérience harmonieuse dans l'Absolu. Peut-être penserait-on qu'il y a même trop de matière, qu'il peut y avoir conflit, mais les conflits doivent être, pour Bradley, nécessairement résolus.

Cet absolutisme aboutit à un relativisme radical. Toute idée et tout sentiment sont insuffisants ; aucune apparence, aucune valeur ne peut nous satisfaire. L'absolutisme nous empêche de comprendre l'erreur d'une part, mais d'autre part il nous empêche d'affirmer la vérité.

Il n'y a plus d'affirmation ; car il n'y a plus de négation et de contradiction. La négation demande la croyance en la volonté de l'individu, la contradiction demande que les contraires soient préservés dans leur pureté. Il n'y a plus dans l'univers de détails autonomes, d'élément qui se suffise à lui-même. La vie, la lutte des choses est d'ailleurs inutile si l'absolu assure la victoire du bien.

Pour M. Bradley comme pour les éclectiques tout jugement est vrai dans ce qu'il affirme, faux dans ce qu'il nie ; de la réalité on ne peut rien nier, et en effet ce qu'on nie doit être compris dans la réalité, dans une réalité supérieure. Mais, peut-on objecter, cette réalité ne serait-elle pas alors une réalité plus pâle que les réalités partielles dont nous sommes partis ? Qui nous dit que ce soit la réalité la plus vaste qui soit la plus vraie si elle est décolorée et non la vérité partielle plus vive et peut-être plus profonde ?

Toute vérité devient essentiellement relative, elle n'est vérité qu'en tant qu'elle est contenue dans la réalité totale. Mais ne peut-on pas dire que toute affirmation de valeur, que tout jugement est précisément une négation de cette réalité totale ? Ne peut-on penser qu'il y a plus dans ces jugements que dans la réalité dans laquelle ils sont transfigurés ? Peuvent-ils être transformés sans perdre cet élément d'affirmation exclusive qui faisait leur nature ?

Ne peut-on penser qu'il y a plus dans les centres finis que dans la réalité totale qui, dit-on, les comprend ? Car il y a en eux l'individualité particulière et la volonté particulière. M. Bradley ne nous dit-il pas lui-même que « l'univers, nous pouvons en être sûrs, n'est pas appauvri mais enrichi par toutes ses séparations et sa variété » ; cette individualité, cette volonté doivent donc se retrouver, d'après M. Bradley, dans l'absolu ; mais comment cela serait-il possible ? On ne peut concevoir quelque chose qui englobe une individualité sans se placer à

l'extérieur de cette individualité et sans la nier par là-même.

Ce qu'il y a d'intériorité dans chacun de nous disparaît finalement dans cette doctrine en même temps que disparaît l'idée d'extériorité. « Rien n'est au fond purement et simplement privé... L'idée d'une profondeur intérieure d'où la réalité est exclue, n'est-ce pas là la création de fausses conceptions de notre intelligence » ? Il n'y a pas, dit de même Bosanquet, de sujet irréductible ; la substantialité et l'individualité ne sont plus que des qualités susceptibles de degrés. Toute affirmation, toute négation, toute intériorité, toute extériorité sont détruites. La transmutation dont nous parle M. Bradley nous apparaît finalement comme la négation de ce qu'elle transforme.

Malgré ses efforts, le monde dans sa doctrine perd tout caractère tragique. Bradley est bien loin d'avoir, comme James, le sens des réalités en contact et des résistances, des défaites possibles, des victoires à remporter. L'absolu donne le repos au monde.

Comment l'action serait-elle possible, diront les pluralistes, si l'on admet une telle philosophie ? Avec le temps, la possibilité, la liberté disparaissent.

La moralité et la religion ne semblent plus que des formes de pensée inadéquates, des illusions ; l'absolu est en dehors de la moralité. Il n'y a plus, diront ses adversaires, de mal ni de bien, de beau ni de laid ; tout est justifié ; tout est vrai et beau et bon dans une certaine mesure ; tout est imparfait sauf le tout et le tout justifie tout ce qui est imparfait.

Nous réfugierons-nous dans la contemplation de l'Absolu ? Mais de l'Absolu nous ne pouvons rien dire sinon qu'il est chaque chose que nous connaissons, transformée d'un façon mystérieuse en une chose tout-à-fait différente et unie à toutes les autres réalités si contradictoires avec elle qu'elles puissent paraître.

Et d'autre part l'élément subjectif, le centre fini, l'extériorité, le processus temporel restent incompréhensibles. Bradley a intitulé son grand ouvrage : *Appearance and Reality* et son dernier volume s'appelle : *Essays on Truth Reality*, mais on ne peut dire, d'après lui, en quoi consistent les rapports exacts entre chacune de ces idées si du moins on peut parler de rapports. Nous ne pouvons rien dire sur les rapports de la vérité et de la réalité ; nous ne pouvons pas savoir comment il se fait qu'elles soient à la fois partie l'une de l'autre et opposées l'une à l'autre. Il nous dit même qu'il n'existe aucune réalité sauf dans l'apparence ; et pourtant l'apparence n'est qu'illusion.

« Plus élevé » « plus vrai », ces termes-là, à tout prendre « *on the whole* » comptent dans l'univers comme ils comptent pour

nous. » A l'affirmation dogmatique, au « *to be sure* » succède le « *somehow* », le « *in one way* », le « *on the whole* ». C'est un dogmatisme agnostique ; les problèmes doivent être, sont résolus : il n'y a pas de problèmes, mais la solution des problèmes reste elle-même un problème. Qu'importe à la raison, semble dire Bradley, de quelle façon elle sera satisfaite puisqu'elle sait qu'elle le sera ?

Nous sommes ainsi amenés à nous demander si l'argumentation dont se sert Bradley, pour faire passer de l'idée de l'expérience sentie à l'idée de l'absolu, peut être acceptée.

Sur quoi se fonde par exemple sa critique des qualités, essentielle à sa critique du pluralisme ? Sur deux postulats qui sont que toute séparation implique une action qui consiste à séparer, et que nous ne pouvons penser la qualité sans penser des caractères distincts. Le premier postulat est l'affirmation même de ce qu'il s'agit de prouver ; le deuxième nous montre sans doute que la conception intellectuelle des qualités implique la relation de la qualité avec d'autres qualités, mais ne prouve pas l'inexistence des qualités. Dira-t-on que même pour les sentir il faut les mettre en rapport ? Mais un tel rapport, « rapport senti », selon l'expression de M. Bergson, ne semble nullement contradictoire en soi.

C'est de même parfois sur une argumentation tout abstraite et intellectuelle qu'il appuie son monisme : les relations négatives impliquent une unité inclusive. Sans doute si le bleu n'est pas le rouge, c'est que nous les comparons, c'est qu'ils sont tous deux des couleurs, c'est qu'ils sont tous deux perçus. Mais comme le demanderait avec raison un pragmatiste, que peut nous apprendre réellement ce raisonnement sur la nature du monde ?

Ou encore : toute vérité extérieure à ses termes n'est pas vraie, dit-il, de ses termes ; mais c'est là supposer une certaine conception de la vérité, de la vérité intérieure à la réalité, conception à laquelle, d'ailleurs, il ne peut se tenir puisque pour lui, d'autre part, en un certain sens, si la vérité était intérieure aux termes, elle cesserait d'être la vérité pour devenir la réalité.

Cet intellectualisme aussi, sur lequel il fonde en partie sa réfutation du pluralisme, pourrait être critiqué. Les mots « ici » « maintenant » « moi » ne peuvent, dit-il en reprenant la théorie de Hegel, apporter dans le domaine de la pensée la certitude du sentiment, car par là même qu'on les nomme, ils prennent place dans une série intellectuelle et il n'y a plus certitude. Mais une idée est-elle nécessairement un terme dans une série ? Et d'autre part, n'y a-t-il pas des séries senties dans l'expérience immé-

diate ? De plus, M. Bradley ne nous dit-il pas que toute idée s'applique à une réalité, que toute idée est désignation ? N'est-il pas légitime, dès lors, de se servir des idées non pas pour s'éloigner de plus en plus de l'expérience immédiate, mais pour se rapprocher d'elle de plus en plus ? La réponse à cette question serait en même temps la réponse à la question que posait James quand il disait : « Bradley ou Bergson ? » (1).

Les conceptions de Bosanquet se présentent sous une forme plus concrète ; il s'efforce par exemple de montrer que l'attente et le désespoir ne disparaissent pas dans l'Absolu, que ces sentiments donnent une certaine teinte à l'espoir et à la satisfaction, que dans la peinture achevée doit se reconnaître la qualité de l'esquisse. « La dissociation, la réalisation même du particulier, donnent de la valeur à l'ensemble. Toute chose doit être comprise dans l'expérience complète, comme les échecs de l'artiste, comme le fait de l'échec lui-même, sont présents dans le succès ». Il y a là une tentative pour faire comprendre certaines idées de Bradley en les rattachant à nos expériences les plus hautes. Mais il n'en reste pas moins que les attentes et les désespoirs, transmués, ne sont plus des attentes et des désespoirs.

Si nous observons la façon dont Bosanquet critique le pluralisme, nous trouvons les mêmes tendances et les mêmes idées que chez Bradley. Il en est ainsi dans sa critique de l'idée de finalité.

De la même façon que Bradley par sa négation des « idées flottantes », Bosanquet est amené à nier une des conceptions fondamentales du pluralisme, la conception de la réalité comme effort incessant. Le néo-hégélien cherchant toujours la connexion interne des termes ne peut concevoir le changement que s'il a une raison, et cette raison ne peut se trouver qu'à l'intérieur d'un tout qui ne change pas. N'est-ce pas critiquer le pluralisme en se servant d'un de ces arguments tout intellectuels que précisément il condamne ? N'est-ce pas aussi, précisément par là, opposer une conception statique à sa conception dynamique, et parce que tout changement dépend de certaines conditions déterminées, faire dépendre de certaines conditions le changement en général et le mouvement même du monde et de la pensée, ne faire du changement qu'une circonstance à l'intérieur d'un ensemble immobile ? Un dessein, après tout, nous dit Bosanquet, n'est rien qu'un besoin, un manque ou tout au plus un objet qui nous manque. Ou encore : un effort

(1) *Journal of Philos.*, tome VII, p. 3.

est toujours relatif à quelque type spécial de jouissance. Ainsi, subordonnant la volonté à l'objet de cette volonté, subsumant la volonté à son objet, Bosanquet ne semble voir ici dans l'activité créatrice elle-même que l'objet présent et absent vers lequel elle est tournée. Et par là il est sans cesse ramené à cette idée qu'un dessein ne peut jamais être dans son essence qu'un élément partiel d'un tout logique qui « s'étend dans le temps ». En fait le tout paraît s'étendre dans le temps : en droit il n'y a que le tout intemporel et rationnel.

C'est le même intellectualisme que l'on retrouverait à l'origine de cette affirmation que « le grand ennemi de tout idéalisme sain, c'est la notion que l'idéal appartient à l'avenir ». « L'idéal est, nous dit-il, ce que nous pouvons voir à la lumière du tout et la façon dont il forme pour nous l'avenir n'est qu'un incident, et un incident qui n'est jamais le plus important, de notre interprétation du passé, du présent et de l'avenir dans leur unité ».

Tout doit rentrer à l'intérieur de l'Absolu. Par l'idée de dessein et de volonté, on tentait d'isoler, de mettre en relief certains aspects du tout. Mais « le principe central de l'idéalisme semble être abandonné si les objets de l'appréciation morale et historique sont mis en relief comme s'ils étaient quelque chose de plus qu'un aspect du tout dans son individualité logique ». De là cette vue compacte du monde. De là cette opposition à toute philosophie qui conçoit des discontinuités, des naissances soudaines de desseins nouveaux. Nous sommes en présence uniquement de la forme active de la totalité à l'intérieur d'une certaine masse de contenu. L'individu n'est plus « qu'un monde vivant de contenu » et ce contenu n'étant pas strictement individuel, l'idée d'individu comme distinct des autres individus disparaît finalement ; nous sommes en présence d'une implication universelle des choses dans l'Absolu.

Bien que Bosanquet veuille préserver dans son univers le sens du tragique qui est d'après lui un des plus hauts sentiments de l'être fini, la valeur tragique de la vie semble finalement disparaître de même que chez Bradley : « Si nous sommes sûrs que les choses qui ont pour nous du prix ont une valeur dans l'univers vu dans son ensemble comme elles ont une valeur pour nous et sont par la nature même de l'univers garanties comme les caractères de la Réalité à travers ses apparences, — il me semble qu'alors c'est faire preuve de manque de réflexion, de refuser de voir que le principal problème de notre survivance est en principe résolu ». « Dans cette assurance, dit-il encore, est compris en principe tout ce que nous désirons quand nous

désirons notre survivance ». Ainsi pense-t-il résoudre en s'aidant d'ailleurs de termes semblables à ceux dont se sert Bradley (« dans l'ensemble », « en principe ») le problème de l'immortalité.

Et il ne semble pas étonnant que le sentiment du tragique s'évanouisse, s'il est lié à l'idée du moi, à l'effort du moi.

Sans doute on pourra dire que Bosanquet, par l'idée de négativité, laisse une place à tous les éléments contradictoires, négatifs, du monde, au mal, à l'erreur ; mais cette négativité dont il parle, bien plutôt que la négation de l'harmonie est une possibilité d'union, un appel à l'harmonie : « La discordance est-elle la seule altérité... ? N'est-il pas plus vrai de dire au fond que la discordance elle-même repose sur le besoin et la possibilité de l'harmonie ? ». La négativité n'est qu'une contradiction menée à bien et sans heurt.

Le monde, tel qu'il est, est déclaré parfait ; bien qu'il ne soit pas moralement bon au sens ordinaire de l'expression, cependant il est la perfection même, le critérium de toute bonté et de toute valeur.

Les pragmatistes pourront de même reprocher à Bosanquet que par une doctrine d'ailleurs profonde il arrive à détruire la distinction entre le bien et le mal : « La structure logique ultime, si je puis ainsi parler, de la souffrance et du mal, est la même que celle de la satisfaction et du bien. Ceci se remarque très nettement à coup sûr dans la théorie de la moralité chez Green. Il n'est évidemment pas facile, d'après cette théorie, de faire une distinction autre qu'une distinction de degré entre le bien moral et le mal moral ».

Le mal finalement est réductible au bien (1) : « Il n'y a pas de tendance ou de désir même dans la plus vile des vies ou des actions humaines qui soit incapable d'être incorporé, à la suite de certaines additions et de certaines réadaptations, dans un moi qui soit bon ». « L'attitude mauvaise est un incident du bien, affirmant les mêmes fins que le bien et les affirmant comme bonnes ». « Il n'y a rien dans le mal qui ne puisse être absorbé dans le bien et qui ne puisse contribuer au bien ; et sa source est la même que celle du bien et de la valeur ».

Et, par conséquent, le bien doit enfermer le mal : « Il y a place dans le bien pour le caractère de tout le mal redistribué et resystématisé, de même qu'il y a place dans la vérité pour les éléments de toute erreur ».

L'Absolu de toute éternité est victorieux comme la beauté devant ceux qui l'adorent n'a pour vaincre la laideur qu'à rendre

(1) De même Nettleship, Philosophical Lectures, I, 95.

évident le triomphe dont elle est assurée par son essence même. L'esprit de perfection et même la perfection réelle est présente dès le début et seul rend possible le progrès.

Et en quoi pourra consister le progrès ? Sinon uniquement dans le fait que nous saisirons de plus en plus complètement le tout. C'est là ce que nous réserve « l'avenir, l'avenir de la race ».

Nous arrivons à une attitude purement esthétique. La contemplation d'une œuvre d'art est peut-être pour M. Bosanquet l'anticipation la plus proche de l'absolu. Car il y a dans la religion quelque chose qui doit être élargi et adouci. De plus, dans la religion comme dans la moralité, nous sommes en présence d'un antagonisme du bien et du mal, antagonisme nécessaire à la pratique, mais qui doit être transcendé pour que nous parvenions à l'Absolu. Même quand la religion s'efforce de la transcender, elle reste affectée par cette opposition ; or il faut que dans l'Absolu non seulement les oppositions soient surmontées, mais qu'elles aient disparu.

Et ne peut-on enfin critiquer la façon même dont Bosanquet semble dans certains passages concevoir l'Absolu ? Le progrès paraît se présenter alors sous une forme quantitative ; le moi tire à soi, s'approprie le plus de matières qu'il peut. Et c'est la surabondance de ces matériaux qui brise l'enveloppe du moi, l'individualité en tant que négative (1).

Nous ne voulons pas nier la beauté et ce qu'il y a de vérité profonde dans ces conceptions, dans ces idées même que nous venons de voir, dans cette affirmation d'une totalité absolue, d'une compréhension infinie, déjà présente, toujours présente, et que sans cesse nous pouvons nous révéler à nous-mêmes. Mais il nous fallait distinguer ce qui en elles ne peut être assimilé, absorbé, par une théorie pluraliste, une théorie de la diversité et du temps, ou du moins ce qui demanderait à être interprété et suivant l'expression de ces philosophes, transmué.

VIII

Ne semble-t-il pas, cependant, malgré ces oppositions, qu'il y ait certaines idées communes entre la philosophie de Bradley et de Bosanquet et celle de James ? D'abord leur méfiance à l'égard de ce qui est abstrait ; leur condamnation de l'intellec-

(1) La même conception se trouve dans Nettleship, Philosophical Lectures, I, p. 17, 29.

tualisme conçu comme une explication abstraite de la réalité ; on ne peut comprendre le monde en partant de lois générales et abstraites ; la vraie universalité, dit Bosanquet, la vraie particularité, dit James, est celle de l'individu. Et l'intelligence discursive ordinaire ne peut comprendre l'individu. Sans doute aucune de ces deux philosophies ne paraît se tenir à cette conception. James a tendu longtemps à décomposer l'individu et à faire du moi une suite de volitions et d'idées momentanées ; Bosanquet compose les moi entre eux pour en faire une individualité totale. Mais il n'en est pas moins vrai que leur doctrine peut sembler un moment coïncider.

Leur point de départ, la théorie de l'expérience pure est identique.

De même à certains moments elles coïncident dans une pensée que l'on peut qualifier de transcendantaliste, bien qu'à vrai dire elle soit une affirmation de l'immanence. Il y a des moments où Bosanquet et Bradley pensent l'Absolu en compréhension. Et il en est de même assez souvent chez James. Ainsi ils voient alors qu'au delà de la logique de la quantité existe une logique de la qualité qui la nie, que l'essentiel n'est pas dès lors le débat entre pluralisme et monisme, que l'expérience n'est plus additive, mais intensive, que l'Absolu se révèle par un acte de la pensée. Dans le *Pluralistic Universe* un certain nombre d'expressions ressemblent à celles de Bosanquet. Et toujours, en effet, dans la pensée de James a persisté plus ou moins vive l'idée transcendantaliste d'un Emerson : l'Absolu se révèle par les phénomènes, les phénomènes ont une profondeur infinie.

De là un effort chez James comme chez Bradley et chez Bosanquet pour unir les idées de transcendance et d'immanence. Bradley et Bosanquet nous disent que l'expérience tend toujours à se transcender elle-même et que tout est pourtant immanent à l'expérience. James insiste sur l'extériorité de Dieu par rapport à nous et, d'autre part, nous conçoit comme une conscience qui fait corps en quelque sorte avec la conscience divine. Et il nous dit qu'il arrive à une philosophie empirique de l'identité ; dans cette philosophie s'unissent les affirmations de la juxtaposition des éléments de l'expérience et de la fusion de ces mêmes éléments. Par cette philosophie empirique de l'identité, James semble sortir du pluralisme, comme par sa théorie du centre fini, Bradley dépasse le monisme.

Nous pourrions encore trouver une coïncidence de certaines conceptions morales ; pour Bosanquet comme pour James, la joie supérieure naît du désespoir et enferme en elle le désespoir. La volonté d'une vision tragique de la vie est la même en tous deux.

Les conceptions qui semblent avoir succédé à celles de ces deux philosophes paraissent en certains points de même coïncider avec elles. C'est ainsi que le néo-intellectualisme de Hocking est tout différent de l'intellectualisme tel qu'on le conçoit d'ordinaire. C'est ainsi que le néo-réalisme qui semble une reviviscence de l'intellectualisme dans ce qu'il a de plus abstrait repose cependant sur un mystère puisqu'il affirme à la fois l'identité de notre pensée et de son objet, et l'indépendance de l'objet par rapport à la pensée ; Perry a nommé ce mystère l'immanence du transcendant. N'est-ce pas lui que nous retrouvons sous des formes diverses dans les diverses philosophies que nous venons d'examiner ? Et de même Hocking nous montre, d'un point de vue tout autre il est vrai, l'égale nécessité des deux affirmations. Reconnaissance du transcendant et reconnaissance de l'immanence du transcendant (1), telles sont ces philosophies.

Nul pluraliste n'a insisté plus nettement sur l'individualité, sur l'isolement de l'individu que Mac Taggart dans certains passages ; nul sur la diversité des desseins d'une façon plus vive et hardie que Royce ; nul sur le caractère de l'individu qui en fait un monde ou une infinité d'une façon plus profonde que Bosanquet ou Bradley. De même que les monistes font nécessairement place dans leur univers à des éléments de diversité, ainsi les pluralistes, James, Schiller, Howison, comme ceux dont ils ont subi l'influence, comme ceux qui les ont suivis, ont fait place à l'unité et à un royaume, à des royaumes de l'éternel.

Peut-être le centre de ce tourbillon dont nous parlions est-il partout le même, il semble que certaines vérités apparaissent à l'intérieur de ce perpétuel mouvement de négation.

Mais ces éléments affirmatifs et ces coïncidences ne devraient pas être conçus comme absorbant ou comme éliminant les éléments négatifs sur lesquels a insisté le pluralisme. Il faudrait qu'une telle conception ne fût pas une négation du pluralisme, qu'elle reconnût l'irréductibilité des phénomènes, qu'elle fût à la fois dialectique et réalisme, qu'elle eût le sentiment à la fois de la présence de l'objet et de l'acte créateur de l'esprit, qu'elle pût garder de la doctrine pluraliste cet empirisme, ce volontarisme et ce mysticisme, ce sens du particulier concret qui la caractérisent ordinairement et qui en font la valeur.

---

(1) Cf. Bakewell, *Philosophical Review*, 1911, p. 118.

APPENDICE I

QUELQUES DÉFINITIONS DU PLURALISME

1833. Nous trouvons à l'article *Pluralismus*, dans le dictionnaire philosophique de Krug, les indications suivantes : « Le mot pluralisme peut être pris soit dans un sens psychologique, soit dans un sens cosmologique, soit dans un sens théologique. Le pluralisme psychologique prétend que, en dehors de l'esprit particulier, du moi, il existe encore des êtres indépendants, êtres spirituels, ou âmes, et que les âmes diverses ne peuvent être considérées comme de simples parties d'une âme cosmique universelle. Quant au pluralisme cosmologique, c'est la croyance à la pluralité des mondes habités par des êtres raisonnables telle que l'a exposée Fontenelle, ou encore la croyance à des systèmes variés de corps (système solaire, voie lactée, nébuleuse)». « Quant au pluralisme théologique, ce n'est pas autre chose, dit Krug, que le polythéisme » (1).

1879. Eisler définit le pluralisme : « La conception de l'être en tant que composé d'essences variées » (2). Le pluralisme, dit-il, peut être un atomisme ou une monadologie. Il a pour synonyme « individualisme ».

1902. Dewey définit le pluralisme dans le dictionnaire de Baldwin « la théorie qui fait de la réalité une pluralité ou multiplicité d'êtres distincts » (Baldwin II 307).

1903. Marvin dit du pluralisme : « La différence entre la conception pluraliste et la conception moniste, c'est celle de l'interprétation intellectuelle et de l'interprétation ethico-religieuse de l'univers » (3).

1905. Höffding voit dans le pluralisme : « La tendance à insister sur la multiplicité et la différence des phénomènes » (4).

---

(1) Krug, III, p. 278.
(2) Eisler, p. 381.
(3) Introd., p. 226.
(4) *Journal of Philos.*, 1905, 16 Févr. Cf. C. C. J. Webb. *Aristot. Society*, 1904-5, p. 110.

1906. Fullerton écrit : « Le pluralisme désigne les doctrines variées qui maintiennent qu'il y a plus d'un principe ultime, plus d'un être ultime dans l'univers ». Il l'oppose au « singularisme » (1).

1907. Une des meilleures définitions, sans doute, du pluralisme des pragmatistes, a été proposée par Goldstein : « Si en même temps que sur l'unité, j'insiste sur la pluralité et la distinction des choses donnée dans l'expérience, si je tiens pour impossible de faire courir une seule loi à travers tous les domaines divers de l'être, — si je ne crois pas à l'unité absolument finie, et au caractère fermé de la réalité, — si je crois à un monde en partie encore incomplet, et saisi dans son devenir, un monde que l'homme, dans certaines limites que seule l'expérience fixera, peut modeler d'après ses idées et ses idéaux, si je me tiens toujours dans une sphère de réalité où il y a des « à côté » et des « avec », de façon à voir le monde, selon le mot de James, un peu comme une société par actions, — alors, — je suis pluraliste» (2).

Cette définition est plus étroite que les autres, en ce qu'elle lie la notion de temps à la notion de diversité, plus large en ce qu'elle ne parle, ni d'êtres, ni de principes. La définition que l'on donnera du pluralisme, particulièrement du pluralisme des pragmatistes, se rapprochera nécessairement de celle-là (3).

1909. Murray nous dit que le pluralisme est la doctrine qui reconnaît plus d'un principe ultime en ontologie.

Dans le *Vocabulaire Philosophique*, le pluralisme est défini par M. Lalande : « Doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants, et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité absolue ».

---

(1) Introd., p. 265. Cf. W. Brown, *Journal of Philos.*, 1907, p. 459.

(2) Frankfurter Zeitung, 8 Sept. 1907, Literaturblatt.

(3) Il faut noter que quelques écrivains américains ont usé et abusé du mot pluralisme; pour Marvin, dans son *Introduction*, le pluralisme va de l'atomisme à l'hylozoisme. (Introd. p. 223); pour Miss Calkins, le monde se peuple de pluralistes ; Spinoza est étudié dans un chapitre qui s'intitule : Le pluralisme moniste. (*Persistent problems*. V. aussi p. 411, 412). On peut faire des remarques analogues sur la classification de Leighton, *Field of Philosophy* p. 75, 263, 268 : Platon, Leibnitz, Hume seraient des pluralistes. Nous avons déjà vu les sens multiples donnés au mot aujourd'hui. (P. 100, note). — Pour l'usage du mot pluraliste dans les controverses récentes au sujet de la nature de l'Etat. M. P. Follett, *Philos. Review*, 1919, p. 588 et N. Wilde, d'après le *Journal of Philos.*, 1920, p. 316. — Voir aussi l'article de Mrs Parhhurst, *Philos. Review*, 1919, p. 466, pluralisme esthétique.

APPENDICE II

LES MOTS : PLURALISM, MELIORISM, MORALISM

LE MOT : « PLURALISM »

Le mot *Pluralismus*, a été pour la première fois, dit Eisler, employé par Wolff. Kant s'en sert (Anthropologie I 2). C'est pour lui la conception du monde comme un ensemble de citoyens.

En Angleterre et en Amérique, s'il faut en croire Murray, le mot « *pluralistic* » précède le mot « *pluralist* ». Winchell l'emploie dans *Science and Religion*, vol. II, 1881, p. 40. « *The later Eleatics were pluralistic* ». En 1884, toujours d'après Murray, le mot « *pluralistic* » est employé dans la traduction de la Métaphysique de Lotze (I. 443).

Le mot « *pluralism* » semble venir directement de la métaphysique de Lotze, il ne date pas de 1902, comme le ferait croire l'article de Murray, ni même de 1887 comme le croit Dewey, dans son article du dictionnaire de Baldwin. Bowne l'emploie dans sa *Metaphysics* de 1882 (p. 130 : *The ultimate pluralism of spontaneous thought)*. C'est donc à tort encore que Dewey nous dit que Bowne l'emploie par hasard, (incidentally) ; même dans la *Philosophy of Theism*, il l'emploie à plusieurs reprises (non seulement p. 87, mais p. 47). Quoiqu'il en soit, c'est un commentateur, un disciple, un ami de Lotze, qui semble avoir introduit ce mot dans la langue anglaise.

Le mot fit de rapides progrès. « On fait valoir, dit Fullerton, que nous devrions avoir un mot pour désigner une doctrine comme celle d'Empédocle » (1).

---

(1) Introd. p. 205.

LE MOT : « MELIORISM »

Le mot « *meliorism* » a été employé par George Eliot (*Life* t. IV p. 183-187). Murray définit le méliorisme : la doctrine intermédiaire entre le pessimisme et l'optimisme, qui affirme que le monde peut être rendu meilleur par l'effort humain bien dirigé (1).

LE MOT : « MORALISM »

Murray ne donne pas du mot : « *moralism* » une définition qui s'applique à la vue moralistique du monde chez James. Il cite pourtant un pasage de J. Grote, où le mot semble déjà être employé dans un sens que lui donnent les pluralistes contemporains. « By the moralistic view of life, dit Grote, in a sense slightly depreciating, I mean such view of it as is taken by Juvenal in the tenth satire ».

Notons que le père de William James avait fait paraître une brochure intitulée : *Moralism and christianity*.

(1) Le mot *meliorist* existait dès 1858. (J. Brown). Cf. aussi Mc Gavin Sloan *Meliorism, Free Review*, 1895, p. 171-183. Cf. encore Fred. Harrison. *Memories and Thoughts Macmillan*, 1906, Meliorist at last.

BIBLIOGRAPHIE

LIVRE I

LE MONISME EN ANGLETERRE ET EN AMÉRIQUE

L'INFLUENCE DES ÉCRIVAINS :

COLERIDGE. — Works. Prose and Verse. — Philadelphia, 1846.
De QUINCEY. — Philosophical Works. — 2 volumes. Boston. 1875.
CARLYLE. — Sartor Resartus. — London, 1888.
Latter-day pamphlets. — London, 1858.
BROWNING. — Poetical Works. — 2 volumes. London, 1896.

A consulter :

WATSON. — *Philosophical Review*, 1909, p. 244.
JAMES SETH. — English Philosophers and Schools of Philosophy. — London, 1911.

L'HÉGÉLIANISME ANGLAIS : STIRLING.

STIRLING. — The Secret of Hegel. — London, 1865.
What is thought ? — Edinburgh, 1900.

A consulter :

AMELIA H. STIRLING. — J. H. Stirling. His life and work. — London, 1912.

TH. HILL GREEN :

GREEN. — Prolegomena of Ethics. — Oxford. 1883.
Introduction to Hume's Treatise. — Oxford, 1874.

A consulter :

PARODI. — *Revue de Métaphysique*, 1896, p. 798.
FAIRBROTHER. — Philosophy of Green. — New-York, 1896, 2e édit., 1900.
COUTAN. — L'attitude religieuse de Hill Green. — Paris, 1912.

NETTLESHIP :

NETTLESHIP. — Philosophical Lectures and Remains. — 2 volumes. London, 1897.

A consulter sur le monisme absolutiste :

E. BOUTROUX. — Science et Religion. — Paris, 1908.
MACKENZIE. — *Revue de Métaphysique*, 1908 (p. 583-606).
JAMES. — Will to believe (reproduction de l'article de Mind 1882 : On Some Hegelisms). — London, édition 1909.
BALDWIN. — *Psychological Review*, 1895 (p. 490-494).
EUCKEN. — *Monist*, 1896 (p. 321-339).
JAMES SETH. — English Philosophers. — London, 1911.

BRADLEY — BOSANQUET :

BRADLEY. — The principles of Logic. — London, 1883.
— Appearance and Reality. — London, 1893 (dern. édition 1906).
— *Mind*. — 1894 (p. 232, 239).
— Essays on Truth and Reality. — Oxford, 1914.

BOSANQUET. — Logic or the Morphology of knowledge. — 2e édition. Oxford, 1913.
— Essays and addresses. — London, 1889.
— The principle of individuality and value. — London, 1911.
— The value and destiny of the Individual. — London, 1912.

A consulter sur Bradley particulièrement :

HÖFFDING. — Philosophes contemporains. — Paris.
A. W. MOORE. — *Journal of Philos.* — 1905, p. 340.
JAMES. — Ibid. — 1905, p. 38.
DEWEY. — Ibid. — 1908, p. 97.
RASHDALL. — The Metaphysics of Bradley. — Oxford. 1912.

VERS UNE RÉACTION INDIVIDUALISTE ET PERSONNALISTE :

RITCHIE. — *Philosophical Review.* — 1893, p. 193.
— Philosophical Studies. — London, 1905.
MACKENZIE. — Outlines of Metaphysics. — London, 1902.
— Lectures on Humanism. — London, 1907.

[*A consulter :*

DAVID IRONS. — *Philosophical Review.* — 1898. p. 439.]

ANDREW SETH (PRINGLE-PATTISON). — Hegelianism and Personality. — London, 1893.
— *Contemporary Review,* nos 347, 348. p. 694-716, 862-882.
— *Philosophical Review,* 1894 p. 190, 568.
— Two lectures on theism. — New-York, 1897.
— Man's place in the Cosmos. — New-York, 1897.
— The Philosophical Radicals and other essays. — London.
— The idea of God in the light of recent philosophy. — Gifford Lectures, delivered in the years 1912-13. Oxford, 1917.
Voir BOSANQUET : *Mind* 1917 p. 474 et la réponse de A. SETH-PRINGLE PATTISON : *Mind,* 1919 p. 1-19.
JAMES SETH. — A study of Ethical Principles. — Edinburgh, 1894.
— Freedom as Ethical Postulate. — Edinburgh. 1891.
— Compte-rendu de A Pluralistic Universe. — *Philosophical Review,* 1909.
A. E. TAYLOR. — Elements of Metaphysics. — London, 1903.
— *International Journal of Ethics.* — Vol. 13, p. 55-86.
MAC TAGGART. — Studies in Hegelian Dialectics. — Cambridge. 1896
— Studies in Hegelian Cosmology. — Cambridge, 1901
— Some Dogmas of Religion. — London, 1905.
— *International Journal of Ethics.* — 1908 (p. 433).
— *Mind.* — 1909 (p. 343).
— Human Immortality and Preexistence. New-York, 1905.
LAURIE. — Synthetica. — London, 1906.

A consulter :

BAILLIE. — *Mind.* — 1909 (p. 184).

LODGE. — *Hibbert Journal*. — 1903 (p. 231). 1908 (n° d'avril) p. 567.
UPTON. — Dr Martineau's Philosophy. A Survey. — London. 1905.

LE MONISME EN AMÉRIQUE :

UNITARIANISME ET TRANSCENDANTALISME :

. . . . . — Channing. Sa vie et ses œuvres, avec une préface de Rémusat. — Paris, 1857.
CHANNING. — Œuvres sociales (édition La Boulaye). — Paris, 1854.
EMERSON. — Complete Prose Works. — London, sans date. Routledge.

A consulter :

BARGY. — La religion dans la société aux Etats-Unis. — Paris, 1902.
BOUTMY. — Elements d'une psychologie politique du peuple américain. — Paris, 1902.
FROTTINGHAM. — Transcendantalism in New-England. — Boston. 1903.
WILLIAM GIRARD. — Du transcendantalisme considéré essentiellement dans sa définition et ses origines françaises. — Berkeley, 1916.
WOODBRIDGE RILEY. — American Thought. — London, 1915.
GUERNSEY. — Emerson. — New-York, 1881.
SANBORN. — A. Brownson Alcott. — Boston, 1893.
HENRY JAMES. — A small boy and others. — London, 1913.
— Notes of a Son. — London, 1914.
E.-POE. — Works. — Vol. II. Edinburgh, 1874.
JAMES. — Will to believe. — London, édition 1909.
— Religious Experience. — New-York, 1902.

WHITMAN. — Poems. — London, 1886.

L'HÉGÉLIANISME EN AMÉRIQUE :

BOWNE. — Philosophy of theism. — New-York, 1887.
— Metaphysics. — New-York, 1882.
Journal of Speculative Philosophy. St Louis, 1867 sqq.

A consulter :

STANLEY HALL. — Mind. — 1879 (p. 89).
WENLEY. — *Psychological Review*. — 1901 (p. 295).
MAC GILVARY. — *Hibbert Journal*. — 1908 (p. 632).

ROYCE :

ROYCE. — The Conception of God. — Berkeley, 1895.
— The Spirit of Modern Philosophy. — New-York, 1896. (1re édit. 1892),
— The Conception of Immortality. — Boston, 1900.
— The World and the Individual. — New-York, 1900-1902 (2 vol.).
— The Philosophy of Loyalty. — New-York, 1908.
— The Problem of Christianity. — New-York, 1913.
— Reality of the temporal. *International Journal of Ethics*. 1910, p. 257.
— Sources of Religious Insight. — New-York, 1912.

A consulter :

PERRY. — *Monist*, 1902 (p. 446).
JAMES. — *Psychological Review*, 1905 (p. 16).
ROBET. — *Revue philosophique*, 1907, p. 113.
MAC GILVARY. — *Hibbert Journal*, 1908 (p. 633).
Philosophical Review, numéro édité en l'honneur de Royce (contient une bibliographie des œuvres de Royce par B. Rand). Mai 1916.
G. MARCEL. — *Revue de Métaphysique*, 1918, nos 3 et 4, 1919, nos 1 et 2.

LIVRE II

LA FORMATION DU PLURALISME

CHAPITRE I

LES INFLUENCES ALLEMANDES

A consulter :

SCHILLER. — *Mind*, 1906 (p. 161-176).
SIEBERT. — Geschichte der neueren Deutschen Philosophie seit Hegel. — Göttingen, 1898.

FECHNER :

FECHNER. — Zend-Avesta. — Hamburg, 1901.
— Die Tagesansicht gegen die Nachtansicht. — Leipzig, 1879.

SUR FECHNER :

WUNDT. — G.-T. Fechner. — Leipzig, 1901.
RIEMANN — *Monist*, 1899-1900, p. 205.
JAMES. — *Hibbert Journal* (reproduit dans Pluralistic Universe), 1909 (p. 278-294).

LASSWITZ. — *Monist*, 1895 96 (p. 396-431).

TRENDELENBURG. — Logische Untersuchungen. — Leipzig, 1862.

LOTZE :

SUR L'INFLUENCE DE LOTZE EN ANGLETERRE ET EN AMÉRIQUE :

GALLOWAY. — Philosophy of Religion. — London, 1904.
MACKENZIE. — *Revue de Métaphysique*, 1908 (p. 583-606).
JAMES. — *Mind*, 1903 (p. 94).
— *Psychological Review*, 1905, p. 6.
— Pragmatism. — London, 1907.
SCHILLER. — *Philosophical Review*, 1895 (p. 435), 1897 (p. 62).
— Humanism. — London, 1903.
INGE. — Personal Idealism and mysticism. — London, 1907.

LOTZE. — Metaphysik. — Leipzig, 1841.
— Medizinische Psychologie. — Leipzig, 1852.
— Microcosmus. — Leipzig, 1856-64 (3 Bände).
— Streitschriften. — Leipzig, 1857.
— Logik. — Leipzig, 1874.
— Metaphysik. (la 1re édition est de 1879). — Leipzig, 1884.
— Métaphysique. Traduction Duval, Paris, 1883.
— *Revue Philosophique*, 1880 (p. 481-492).
— Grundzüge der Religionsphilosophie. — Leipzig, 1894.
— Kleine Schriften. — Leipzig, 1884-91.

A consulter sur Lotze :

WENTSCHER. — *Zeitschrift für Philosophie*. Band 117, p. 224-231.
SCHWIEDLER. — Ibid. Band 120. p. 66-92.
NEUENDORFF. — Ibid. Band 121, p. 36-70.
SCHOËN. — La métaphysique de Lotze. — Paris, 1901.
CHIDE. — Le mobilisme. — Paris, 1908.

SIGWART, TEICHMÜLLER, PAULSEN. WUNDT :

SIGWART. — Logik. Tübingen, 1873-78.
— Kleine Schriften. — Freiburg, 1881.

[*A consulter :*

JAMES. — *Hibbert Journal*, 1908, p. 280.
— *Mind*, 1903, p. 94. *Critique Philos.*, 1884, p. 275.]
TEICHMÜLLER. — Die wirkliche und die scheinbare Welt. — Breslau, 1882 (Neue Grundlegung der Metaphysik).
PAULSEN. — Einleitung in die Philosophie. — Berlin, 1893.
WUNDT. — Grundzüge der Psychologie. — Leipzig, 1896.
— System der Philosophie. — Leipzig, 1907.

A consulter :

EISLER. — Wundt's Philosophie und Psychologie. — Leipzig, 1902.

CHAPITRE II

L'INFLUENCE DES PHILOSOPHES POLONAIS

WARTENBERG. — Das Problem der Wirkens und die monistische Weltanschauung. — Leipzig, 1900.
LUTOSLAWSKI. — Uber die Grundvoraussetzungen und consequenzen der individualistischen Weltanschauung (cité en abrégé Grund.) — Helsingfors, 1898.
— Seelenmacht. — Leipzig, 1899.
— *Monist*, 1895-96 (p. 351).
— *Philosophical Review*, 1899 (p. 661).

CHAPITRE III

LES INFLUENCES FRANÇAISES

[SUR L'INFLUENCE DE RENOUVIER :

JAMES. — Will to believe (ou Critique Philos. 1884, tome II).
— *Philosophical Review*, 1893, p. 212. 1892, p. 649.
GARDINER. — *Psychological Review*, 1903 p. 301.]

FOURIER. — Théorie de l'Unité Universelle. — Paris, 1843.
PROUDHON. — Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère. — Paris, 1850.
— La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise. — Paris, 1858.

MÉNARD. — Poèmes. — Paris, 1855.
— La Morale avant les Philosophes. — Paris, 1863.
— Le Polythéisme Hellénique. — Paris, 1863.

L'édition de « Rêveries d'un Païen Mystique » par H. Massis (1909 Paris) contient une bibliographie complète.

[SUR MÉNARD ET SON INFLUENCE :

PHILIPPE BERTHELOT. — Louis Ménard et son Œuvre. — Paris, 1902.
E. CHAMPION. — Le tombeau de L. Ménard. — Paris, 1902.
TCHERNOFF. — *Opinion,* 18 juillet 1908.]

LEQUYER. — Recherche d'une première vérité. — St-Cloud, 1865.
RENOUVIER. — Essai de Logique. — Paris, 1875.
— Essai de Psychologie rationnelle. — Paris, 1875.
— Les Principes de la Nature (Le texte du formulaire du traité de Psychologie est cité d'après les Principes de la Nature). — Paris, 1884.
— Uchronie. — Paris, 1876.
— Le double sens du mot phénoménal. *Critique philosophique,* 1884, p. 129.
— Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. — Paris, 1885-86 (2 vol.).
— Introduction à la Philosophie Analytique de l'Histoire. Paris, 1896.
— Philosophie analytique de l'Histoire (dernier vol.). — Paris, 1897.
— La Nouvelle Monadologie. — Paris, 1899.
— Les dilemmes de la Métaphysique pure. — Paris, 1900.
— Histoire et solution des Problèmes Métaphysiques. — Paris, 1901.
— Lettres à Secrétan. *Revue de Métaphysique,* 1909 (p. 1-47).

A consulter :

JAMES. — Will to believe (ou Critique Philos.) 1879 (tome II) et 1884).
— *Philosophical Review*, 1893 (p. 213, 629).
— *Mind*, 1903 (p. 97).
— *Psychological Review*, 1905 (p. 15).
SCHILLER. — *Mind*, 1905 (p. 125).
RITCHIE. — *Philosophical Review*, 1906 (p. 75).
LOVEJOY. — Ibid. 1912 (p. 17, 43).
HENRY JAMES. — Notes of a son and brother. — London, 1914.
CHIDE. — L'idée de rythme. — Digne, 1905.

CHAPITRE IV

LES INFLUENCES ANGLAISES

LE RETOUR A LA PHILOSOPHIE ANGLAISE :

RITCHIE. — *Philosophical Review*, 1893 (p. 202).
WINSLOW. —. Ibid. 1899 (p. 247-260).
JAMES. — *Journal of Philosophy*. 1904 (p. 673-687).
LUDWIG STEIN. — Philosophische Strömungen der Gegenwart. Stuttgart, 1908.
LOVEJOY. — *Journal of Philosophy*, 1907, p. 555.

BERKELEY, HUME :

BERKELEY. — Works. Edition Fraser. — Oxford 1871.
HUME. — Treatise. — Edinburgh, 1826.

A consulter :

RITCHIE. — *Philosophical Review*, 1906, p. 74.
SCHILLER. — Humism and Humanism. *Aristotelian Society*. 1907, reproduit dans *Humanism*, édition de 1912.

STUART MILL. — System of Logic. — London, 1865.
— An examination of the philosophy of sir W. Hamilton. — London, 1865.
— Essais sur la Religion. (Edition Cazelles). — Paris, 1884.

A consulter :

COURTNEY. — The Metaphysics of St. Mill. — London, 1879.
SANGER. — Mill's Theodizee. *Archiv für Geschihcte der Philos.*, 1900, (p. 402-429).

BAIN, SHADWORTH HODGSON :

BAIN. — *Fortnightly Review*, IV, no 5, p. 394.
SH. HODGSON. — The philosophy of reflection. — London, 1878.
— The metaphysic of experience. — London, 1898.
— *Aristotelian Society*, 1907-8, (p. 95-114).

LE THÉISME ANGLAIS :

CALDECOTT. — The philosophy of Religion in England and in America. — London, 1901.
UPTON. — Dr. Martineau's philosophy. — London, 1905.
FRASER. (C.) — Philosophy of theism. — London, 1899.
MALLOCK. — The veil of the temple. — London, 1904.

INDIVIDUALISTES RELIGIEUX :

MACCALL. — The elements of individualism. — London, 1847.
DENNISON MAURICE. — Social Morality. — London, 1869.

MYERS :

MYERS. — Science and a future life *Nineteenth Century*, 1891, p. 628-647.
— Essays Modern. — London, 1897.
— Human Personality and its survival of bodily death. — London, 1903.

CHRISTIAN SCIENCE :

Cf. James, *Philosophical Review*, 1907, 1 sqq.

TH. DAVIDSON :

TH. DAVIDSON. — American Democracy as a Religion *International Journal of Ethics*, 1899, p. 29-41.

PEIRCE :

PEIRCE. — La logique de la science *(Revue philo.)*, déc. et janv. 1879.
— *Monist*, 1891, p. 161-176, 1892, p. 1-22, 1892, p. 321-337, 1892, p. 533-559.
— *Hibbert Journal*. 1908, p. 91.

A consulter :

JAMES. — Article sur Spencer : Scribner's Magazine, 1903, p. 99-106.
— *Mind*, 1903, p. 97.
— Pluralistic Universe. Appendice. — London, 1909.
— *Journal of Philosophy*, n° spécial consacré à Peirce, 1916, p. 701 sqq.

STRONG :

STRONG. — Why the mind has a body. — New-York, 1903.

A consulter :

JAMES. — *Psychological Review*, 1905, p. 17.

Le « Ethical Movement ». Voir la revue *Ethics* publiée par le *Ethical World publishing C°*, London, et les *Ethical Addresses*, Philadelphia.

CHAPITRE V

L'ESPRIT ANGLAIS. — L'ESPRIT AMÉRICAIN

ROYCE. — Philosophy of Loyalty. — New-York, 1908.
WARNER FITE. — Individualism. — New-York, 1911.

STEIN. — Philosophische Strömungen der Gegenwart. — Stuttgart, 1908.
CASTELAIN. — Ben Jonson. — Paris, 1907.
W. RILEY. — *Journal of Philos.*, 1906, p. 273.
D. STAR JORDAN. — *Hibbert Journal*, 1908, p. 854.
H. A. OVERSTREET. — Ibid., 1913, p. 394.
TAUSCH. — *Monist*, 1909, p. 20.
VAN DIKE. — Entretien avec R. Recouly, *Temps*, 18 nov. 1908.
BOURDEAU. — Pragmatisme et modernisme. — Paris, 1909.
SANTAYANA. — *Journal of Philosophy*, 1911, 113.
— University of California Chronicle, 1911, p. 357-380.

ALAN SEEGER. — Letters. — London, 1918.

ROBERT BARR. — The victors. — London, 1902.
WINSTON CHURCHILL. — The inside of the Cup. — Macmillan, sans date.
— A far country. — Nelson, sans date.

WOODBRIDGE RILEY. — American Philosophy. The early schools. — New-York, 1907.
— American Thought. — New-York, 1915.

CHAPITRE VI

PRAGMATISME ET PLURALISME

JAMES. — Pragmatism. — London, 1908.
— *Psychological Bulletin*, 1904, 15 Janvier.
— *Journal of Philosophy*, 1904, p. 426, 533, 570, 1905, p. 113 sqq.
— *Mind*, 1905, p. 195, 1908, p. 456.
— *Philosophical Review*, 1907, p. 548, 1908, p. 2-17.
SCHILLER. — Studies in Humanism. — London, 1907.
— *Mind*, 1909, p. 169-184.
COLVIN. — *Monist*, 1906, p. 549-554.
BAKEWELL. — *Philosophical Review*, 1907, p. 624.
LOVEJOY. — *Journal of Philos.*, 1908, p. 31-38.
H. M. KALLEN. — Ibid. 1908, p. 294-298.
BOODIN. — Ibid. 1908, p. 397.
JACKS. — *Hibbert Journal*, 1908, p. 407.
TAWNEY. — *Journal of Philos.*, 1914, p. 113-123, 1904, p. 331 sqq.
A. H. LLOYD. — Ibid. 1917, p. 477.
DEWEY. — Ibid. 1908, p. 381.
A. MOORE. — Ibid. 1907, p. 568, 576.
— *Psychological Bulletin*, I, 416.
— *Philosophical Review*, 1907, p. 175.
— *Journal of Philos.*, 1911, p. 291-295.
— Ibid. 1910, p. 622.
BRADLEY. — *Mind*, 1908, p. 225-227.
MAC TAGGART. — Ibid. 1908, p. 109.
ROYCE. — The problem of truth in the light of recent research. — Heidelberg, 1908.
— *Philosophical Review*, 1904, p. 125.
BALDWIN. — *Psychological Review*, 1904, p. 37.
CARUS. — *Monist*, 1909, p. 84.
HORNE. — Conférence à la Philosophical Association, 1907.
ARMSTRONG. — *Journal of Philos.*, 1908, p. 646-649.
WALKER. — *Mind*, 1908, p. 306, 381.
PRATT. — *Journal of Philos.*, 1908, p. 125.
STEIN. — Philosophische Strömungen der Gegenwart. — Stuttgart, 1908.
W. RILEY. — American Philosophy.
STERN. — *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XIV.

LE MOUVEMENT RÉALISTE :

WINSLOW. — *Philosophical Review*. 1899, p. 247-260.
JAMES. — *Journal of Philos.*, 1904, p. 533.
FULLERTON. — System of Metaphysics. — New-York, 1904.
TAYLOR. — Elements of metaphysics. — London, 1903.
DEWEY. — *Journal of Philos.*, 1905, p. 393 et *in* Essays in honor of W. James. — London, 1908, tome II.
D. MILLER, MONTAGUE, STRONG. — *In* Essays in honor of W. James. — London, 1908. tome II.
* * * — *Harvard Magazine*. Sept. 1907. p. 24.
PITKIN. — *Journal of Philos.*, 1905, p. 600.
PERRY. — Approach to philosophy. — London, 1905.
— *Monist*, 1902, p. 452.
M. W. CALKINS. — *Journal of Philos.*, 1907, p. 677-680.
MAC GILVARY. — Ibid. 1907, p. 552, 691.
STRATTON. — *Psychological Bulletin*, III, 124.
A. W. MOORE. — *Journal of Philos.*, 1907, p. 571, 572.
EWER. — Ibid. 1907, p. 632.
COHEN. — Ibid. 1908, p. 78.
SELLARS. — Ibid. 1908, p. 238.
WOLF. — *Hibbert Journal*, 1909, p. 455. *Aristotelian Society*, 1908-9.
SCHILLER. — *Mind*, 1909, p. 173.
MONTAGUE. — *Journal of Philos.*, 1909, p. 460-463.
H. M. KALLEN. — Ibid. 1909, p. 655-661.

L'IDÉE DE TEMPS :

WOODBRIDGE. — *Journal of Philos.*, 1910, p. 410.
LOVEJOY. — Ibid. 1910, p. 683-693, 1908, p. 31.
A. W. MOORE. — Ibid. 1910. p. 622, *Psychological Bulletin*, I, 416.
H. M. KALLEN. — *Journal of Philos.*, 1911, p. 623.
BERGSON. — Préface à la traduction du Pragmatisme de James.
WOODBRIDGE. — *Philosophical Review*, 1912, p. 137-151.

SUR LE PRAGMATISME EN GÉNÉRAL :

LALANDE. — *Revue Philosophique*, 1906, p. 121-146. 1908, p. 1-26.
PRATT. — What is pragmatism. — London, 1909.
O' SULLIVAN. — Old criticisms and new pragmatism. — London, 1909.
HÉBERT. — Le pragmatisme. — Paris, 1909.
HEATH BAWDEN. — Principles of Pragmatism. — Boston, 1910.
LESLIE WALKER. — Theories of knowledge. — London, 1910.
DE LAGUNA. — Dogmatism and Evolution. — New-York, 1910.
DEWEY. — Darwinism and Philosophy. — New-York, 1910.

A. W. MOORE. — Pragmatism and his critics. — Chicago, 1910.
MURRAY. — Pragmatism with a preface by Schiller. — London, 1912.
CALDWELL. — Pragmatism and idealism. — London, 1913.
W. RILEY. — American Thought. — New-York, 1915.

IMPORTANCE DU PROBLÈME DE L'UNITÉ :

SCHILLER. — Riddles of the Sphinx. — London, 1891.
A. H. LLOYD. — *Journal of Philos.*, 1904, p. 661.
RITCHIE. — Philosophical Studies. — London, 1905.
— *Mind*, VII, 449 sqq.
JAMES. — Pragmatism. — London, 1907.
WARD. — The realm of ends or Pluralism and Theism. — Cambridge, 1911.
ANDREW SETH (PRINGLE-PATTISON). — The idea of God in the light of recent philosophy. — Oxford, 1917.
MAY SINCLAIR. — A defence of idealism. — London, 1917.

UNE « RÉVOLUTION PHILOSOPHIQUE » :

SCHILLER. — Riddles of the Sphinx. — London, 1891.
LUTOSLAWSKI. — Über die Grundvoraussetzungen und consequenzen der Individualistischen Weltanschauung. — Helsingfors, 1898.
JAMES. — Religious Experience. — London, 1902.
— *Journal of Philos.*, 1904, p. 683.
— *Mind*, 1907, p. 364.
— Pragmatism. — London, 1907.
HÖFFDING. — Philosophes contemporains. — Paris.
— Philosophical Confession. *Journal of Philosophy*. 1905, p. 85-92.
PERRY. — *Journal of Philosophy*, 1907, 1er Août.
HALDANE. — Pathway to Reality. — London, 1903.
BRADLEY. — *Mind*, 1904, p. 309.
BAKEWELL. — *Philosophical Review*, 1907, p. 625.
Cf. FREDEY. — *Revue des Idées*, 1907, p. 258 sqq.

« SUCCÈS » DU PRAGMATISME ET DU PLURALISME :

BOYCE GIBSON. — *Proceedings of the Aristot. Society*, 1902-3, p. 182.
TAYLOR. — Elements of Metaphysics. — London, 1903.
GARDINER. — *Philosophical Review*, 1903, p. 321.
ROGERS. — Ibid. 1903, p. 577.
BRADLEY. — *Mind*, 1904, p. 316.

COLVIN. — *Monist*, 1904, p. 547.
BALDWIN. — *Philosophical Review*, 1904, p. 38.
RITCHIE. — Philosophical Studies, 1905, p. 207-218.
HÖFFDING. — *Journal of Philosophy*, 1905, p. 85-92.
MACKENZIE. — *Mind*, 1906, p. 104.
MÜNSTERBERG. — Science and Idealism, — Boston, 1906.
BAKEWELL. — *Philosophical Review*, 1907, p. 624-634, *Journal of Philos.*, 1905, p. 687.
M. W. CALKINS. — The persistent problems of philosophy. — New-York, 1907, 3e édition, 1912.
. . . . . — *Journal of Philosophy*, 20 Juin 1907 (*Notes and news*).
STUDENTS at OXFORD. — The old man of Königsberg. — Oxford. 1907.
CHIDE. — Le mobilisme. — Paris, 1908.
BAWDEN. — *Psychological Bulletin*, I, p. 108.
— *Journal of Philosophy*, 1908, p. 419.
JAMES. — *Hibbert Journal*, 1908, p. 726.
LOVEJOY. — *Philosophical Review*, 1909, p. 75.
TAUSCH. — *Monist*, 1909, p. 42.

LIVRE III

WILLIAM JAMES

Considérations sur la Méthode subjective. (Critique philosophique), 1877 (2), p. 407-413.
Le sentiment de rationalité. (Critique philosophique), 1879 (2), p. 72-90. 114-118, 129-136.
Action réflexe et théisme. (Critique philosophique). 1881 (2), p. 385-392, 401-410, 1882 (1), p. 5-13.
Rationalité, Activité, Foi. (Critique philosophique). 1882 (2), p. 127-140. 145-154, 161-166.
Le dilemme du déterminisme. (Critique philosophique), 1884 (2). p 273-280, 305-312, 353-362.
On some hegelisms. (Mind), 1882, p. 186-208.

Ces articles sauf « Considérations sur la Méthode Subjective » et « Rationalité, Activlté, Foi » sont reproduits dans The Will to Believe.

Absolute and Empiricism. (Mind). 1884. p. 281-286.
On some omissions of introspective psychology. (Mind), 1884, p. 1-26.
Literary Remains of H. James. — New-York, 1885.

Principles of Psychology. — New-York, 1890.
Psychology, Briefer Course (Text Book). — London, 1892.
The knowing of things together. (Psychological Review), 1895, p. 105-124.
Is Life Worth Living ? (International Journal of Ethics), 1895.
(Réimprimé dans Ethical Addresses. — Philadelphia, 1904 ; nos citations se réfèrent à cette réimpression). — (Reproduit dans The Will to Believe).
Psychical Research. (Psychological Review). 1896, p. 649-652).
Subliminal Consciousness (Psychological Review), 1896. p. 682, 684 (compte-rendu).
The will to believe and other Essays in popular philosophy. — London, 1897.
Psychical Research. (Psychological Review). 1898, p. 420-424 (compte-rendu).
Human Immortality (two supposed objections to the doctrine). — Westminster 1898 (cité d'après l'édition de 1903).
Philosophical conceptions and practical results. — Berkeley, 1898 (cité d'après le *Journal of Philos.*. 1904, p. 673-687). Traduit *Revue de philosophie*, 1906.
Talks to teachers on psychology and to students on some life's ideals. — New-York. 1899 (cité d'après la réimpression de 1902).
The varieties of religious experience. — London, 1902.
Syllabus of philosophy. — Harvard, 1902-3.
Herbert Spencer. (Scribner's Magazine), 1903, p. 99-106.
Personal Idealism (compte-rendu). (Mind), 1903, p. 93-97.
Laura Bridgmann. (Atlantic Monthly), 1904, p. 95-98.
Humanism and Truth. (Mind), 1904, p. 457-475.
Does Consciousness Exist ? (Journal of Philos.), 1904, p. 477-491.
A world of pure experience. (Journal of Philos.), 1904, p. 533-543, p. 561-570.
La notion de conscience. (Archives de psychologie), 1905, V, 17.
The experience of activity. (Psychological Review), 1905, p. 1-17.
The thing and its relations. (Journal of Philos.), 1905, p. 29-41.
How two minds can know one thing ? (Journal of Philos.), 1905, p. 176-182.
Is radical empiricism solipsistic ? (Journal of Philos.), 1905, p. 235-238.
The place of affectional facts in a world of pure experience. (Journal of Philos.), 1905, p. 281-287.
Humanism and Truth once more. (Mind), 1905, p. 190-198.
The essence of humanism. (Journal of Philos.), 1905, p. 113-119.
G. Papini and the pragmatist movement in Italy. (Journal of Philos.), 1906, p. 337-341.
The mad absolute. (Journal of Philos.), 1906, p. 656-658.
Mr Pitkin's refutation of radical empiricism. (Journal of Philos.), 1906, p. 712, 1907, p. 105-106.

The pragmatist's conception of truth. (Journal of Philos.), 1907, p. 141-145.
Truth versus truthfulness. (Journal of Philos.), 1907, p. 179-181.
The absolute and the strenuous life. (Journal of Philos.). 1907, p. 546-548.
The energies of men. (Philosophical Review), 1907, p. 1-20.
Pragmatism. — London, 1907.
The pragmatist's account of truth and its misunderstandings. (Philosophical Review), 1908, p. 1-17.
Hébert's Le pragmatisme et ses diverses formes anglo-américaines. (Journal of Philos.), 1908, p. 689-695.

Pluralism and Religion (Hibbert Journal), 1908, p. 721-728 (vol. VII).
Hegel and his method. (Hibbert Journal), 1908, p. 63-76 (vol. VIII).
The doctrine of the Earth-Soul and of beings intermediates between man and God. (Hibbert Journal), 1909, p. 278-294.

Ces 3 articles font partie du Pluralistic Universe.

A letter from Prof. James. (Monist), 1909, p. 156.
A pluralistic Universe. — London, 1909.
A pluralistic Mystic. (Hibbert Journal), 1910, p. 739-759.
Bradley or Bergson ? (Journal of Philosophy), 1910, p. 29.
A suggestion about mysticism. (Journal of Philosophy), 1910, p. 85.
A great philosopher at Harvard. (Nation) (de New-York), 1910, p. 312.
The moral equivalent of war. — New-York, 1910.
The meaning of truth. — New-York, 1910.
Essays in Radical Empiricism. — New-York, 1912.
Some Problems of Philosophy. — New-York, 1911.
Lettre à M. Leuba. (Hibbert Journal), vol. X, p. 225-234.

A consulter sur James :

DICKINSON MILLER. — *Philos. Review*, 1898, p. 166 ; 1899, p. 169.
A. LEFÈVRE. — Ibid. 1900, p. 109.
MORTON PRINCE. — *Psychological Review*, 1903, p. 650.
BALDWIN. — Ibid. 1904, p. 30-60.
HOWISON. — Limits of Evolution. — New-York, 1901.
COLVIN. — *Monist*, 1906, p. 554.
WATERHOUSE. — *London Quarterly*, Juillet 1906.
ANON. — *Harvard Magazine*, 1907, p. 21.
M. W. CALKINS. — *Journal of Philos.*, 1907, p. 677.
PITKIN. — Ibid. 1907, p. 44.
A. W. MOORE. — Ibid. 1907, p. 421-436.
DEWEY. — Ibid. 1908, p. 88-91.
PRATT. — Ibid. 1908, p. 125-127.
BOODIN. — Ibid. 1908, p. 368.

CARUS. — *Monist*, 1908, p. 349, 359 ; 1909, p. 45.
THILLY. — *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 626.
TAUSCH. — *Monist*, 1909, p. 1-27.
BOURDEAU. — Pragmatisme et Modernisme. — Paris, 1909.
W. RILEY. — *Journal of Philos.*, 1909, p. 266.
TAYLOR. — *Mind*, 1909, p. 576-588.
ANON. — *Harvard Magazine*, 1909, p. 749.
LALANDE. — *Revue Philosophique* 1910, Janvier.
PUTNAM. — *Atlantic Monthly* 1910, Décembre,.
ROYCE. — *Harvard Magazine*, 1910, p. 630-633.
PERRY. — Ibid. 1910, Décembre.
DEWEY. — *Journal of Philos.*, 1910, p. 505-508.
DICKINSON MILLER. — *Journal of Philos.*, 1910, p. 645-655.
JOHN J. CHAPMAN. — W. James in *Harvard Magazine*, 1910, p. 203-238.
BOUTROUX. — William James. — Paris, 1911.
PERRY. — *Philosophical Review*, 1911, p. 21.
FLOURNOY. — La philosophie de W. James. — Saint-Blaise, 1911.
ROYCE. — W. James and other essays. — London, 1912.
HOERNLÉ. — *Mind*, 1913, p. 563, 566.
JACKS. — *Contemporary Review*, 1911, p. 20-23.
LALANDE. — *Revue Philosophique*, 1911 Janvier.
H. M. KALLEN. — *Journal of Philos*, 1911, p. 583-585.
— *Philosophical Review*, 1913, p. 151-164.
RILEY — Ibid. 1911, p. 230.
PRATT. — *Hibbert Journal*, 1912, p. 225-234.
PERRY. — Present philosophical tendencies, 1912.
LOVEJOY. — *Journal of Philosophy*, 1912, p. 627.
— *Philosophical Review*, 1912, p.12 sqq.
H. M. KALLEN. — Ibid. 1913, p. 155 sqq.
PERRY. — *Mind*, 1915, p. 140.

HENRY JAMES. — A small boy and others. — London, 1913.
— Notes of a son and brother. — London, 1914.

AUTOUR DE JAMES. — L'INFLUENCE DE JAMES :

PERRY. — Approach to Philosophy. — London 1905.
— *Monist*, 1901-2 (p. 446-458).
— *Hibbert Journal*, VIII, p. 621.
DICKINSON MILLER. — *Philosophical Rewiew*, 1899, p. 629.
— *Psychological Bulletin*, II, p. 49 et 50.
— *Journal of philos*, 1905, 19 Janvier.
— Conférence faite devant l'*American Philosophical Association*, 1904.
— *Journal of Philos* , 1910, p. 652.

LOWES DICKINSON. — *Hibbert Journal*, 1908, p. 515-529.
WHITBY. — Ethics, 1906, p. 41-42.
DRESSER. — Voices of freedom and studies in the matter of individuality. — New-York, 1900.
GODDARD. — *Journal of Philos.*, 1910, p. 124.
— *Hibbert Journal*, vol. IX, p. 247-262.
H. M. KALLEN. — *Journal of Philos.*, 1908, p. 294-297, 1910 p. 589-594, 1911, p. 617-636, 1912, p. 548-558, 1913, p. 151-164.
— William James and Bergson. — A study in contrasting theories of life. — Chicago, 1914.
SANTAYANA. — The life of reason, 5 vol. — New-York, 1905.
— The genteel tradition in American Philosophy. — *University of California Chronicle*, octobre 1911, p. 357-380.
— Winds of doctrine. — London, 1913.

[*A consulter :*

D. H. MURRAY. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911-12, p. 294-325.]

FAWCETT. — Riddle of the Universe. — London, 1893.
— The new monadism, *Free Review*, 1896, p. 400-418.
— *Monist*, 1894-95, p. 363-370.
— Ibid. 1896-97, p. 58 sqq.
— The individual and reality. — London, 1909.
— The World as Imagination. — London, 1911.

H. G. WELLS :

H. G. WELLS. — *Mind*, 1904, Juillet.
— *Sociological Papers*. — London, 1907, p. 357-369.
— First and Last Things. — London, 1908.
— Mr. Britling sees it through. — Paris, 1917.
— The soul of a bishop. — London, 1917.
— God the invisible King.
[REEMAN. — Do we need a new idea of god. Philadelphia, 1917.
CH. D'ARCY. — *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1917-18.
(Bishop of Down) p. 159.
SCHILLER. — Ibid. p. 247.
SELBIE. — *Hibbert Journal*, 1917, p. 55-62.
J. B. CROZIER. — Ibid. 1917, p. 572.
DOTTERER. — Ibid. 1918, p. 414.
W. ARCHER. — God and Mr. Wells. — London, 1917].

G. K. CHESTERTON.

CHESTERTON. — Orthodoxy. — London.

LIVRE IV

DE L'IDÉALISME PERSONNEL AU NÉO-RÉALISME

CHAPITRE I

L'ÉCOLE D'OXFORD ET SCHILLER

STURT, STOUT, B. GIBSON, UNDERHILL, MARETT, RASHDALL, BUSSELL, SCHILLER. — Personal Idealism. — London, 1902.
Sur l'idéalisme personnel, voir Howison. — *Mind*, 1901, p. 228.

STURT. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1898, p. 57-61.
— Ibid. 1902-3, p. 96-122.
— Ibid. 1904-5, p. 29-37
— Idola Theatri. — London, 1906.
— The idea of a free Church. — London, 1909.
RASHDALL. — *Journal of theological Studies*, 1902, p. 186.
— *Mind*, 1903, p. 531.
— *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1904-1905, p. 1-28.
— *Mind*, 1906, p. 535-546.
— *Mind*, 1909, p. 105-117.
— Philosophy and Religion. — New-York, 1910.
— *Mind*, 1912, p. 261-283.
— Problems of science and philosophy. — *Proceedings of the Aristotelian Society*. — Supplementary volume II, 1919, p. 109-124.

[*A consulter :*

CALDWELL.— *Philosophical Review*. 1907, p. 196. 1908, p. 99.
UPTON. — Martineau. — London, 1905, p. 156.
WATSON. — *Mind*, 1909, p. 244-251.]

BOYCE GIBSON. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1902-3, p. 166-182.
— The problem of Logic. — London 1908.
— God with us. A study in religious idealism. — London, 1909.

SCHILLER. — Riddles of the Sphinx (a study in the philosophy of Religion, by a troglodyte). — London, 1891.
— [New and Revised edition, — London, 1910.]
— *Philosophical Review*, 1892, p. 535 sqq., 1893, p. 202, 1897, p. 64, 241.
— *Mind*, 1897, p. 547-554.
— *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. XV, 1900, p. 109-113.
— Axioms as Postulates *in* Personal Idealism, 1902.
— Humanism. — London, 1903 (2e édition, 1912).
— *Mind*, 1905, p. 235-240, 348-350.
— *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1905-1906, p. 224-237, 265-270.
— *Mind*, 1906, p. 161-176, 267, 375-390.
— *Journal of Philosophy*, 1906, p. 86.
— *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1906-7, p. 93-111.
— Studies in Humanism. — London, 1907 (2e édition 1912).
— *Journal of philosophy*, 1907, p. 18-21.
— *Mind*, 1907, p. 603.
— *International Journal of Ethics*, vol. XIII, p. 4 sqq.
— *Mind*, 1908, p. 370-383, 518-527.
— *Hibbert Journal*, 1908, vol. VI, p. 903-905, vol. VII, p. 76-89.
— *Mind*, 1909, p. 169-184.
— *Mind*, 1910, p. 30-46.
— Cf. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1908-9, p. 183-225.
— Formal Logic. — London, 1912.
— Problems of science and philosophy. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1919, p. 135-148. Supplementary vol. II.

[*A consulter :*

CALDECOTT. — Philosophy of Religion. — London, 1901, p. 386.
RITCHIE. — *Philos. Review*, 1892, p. 265 sqq., 1893, p. 193 sqq.
A. W. MOORE. — *Monist*, 1904, p. 751.
GORE. — *Journal of Philos.*, 1906, p. 575-578.
DEWEY. — Ibid. 1908, p. 97.
GIFFORD. — Ibid. 1908, p. 99-104.
ARMSTRONG. — Ibid. 1908, p. 649.
JAMES. — Ibid. 1908, p. 693, 694.
— *Philosophical Review*, 1908, p. 16.

MAC GILVARY. — *Hibbert Journal*, 1908, vol. VI, p. 632-653, 1909, vol. VII, p. 443-447.
SCHINZ. — *Revue Philosophique*, 1908, p. 232.
M. W. CALKINS. — Persistent problems of philosophy. — New-York, 1907.]

DOAN :

DOAN. — *Mind*, 1905, p. 221-234, 1907, p. 197-208.
— *Journal of Philos.*, 1907, p. 176, 183, 1909, p. 57-64, 309-316.
— Religion and the modern mind and other essays in Modernism. — Boston, 1909.

BRETT :

BRETT. — The philosophy of Gassendi. — London, 1908.

CHAPITRE II

HOWISON ET L'ÉCOLE DE CALIFORNIE
QUELQUES IDÉALISTES PLURALISTES

HOWISON. — Conférence reproduite dans « The Conception of God » de Royce. — Boston, 1897.
— *Philosophical Review*, 1898, p. 518.
— The limits of evolution and other essays. — New-York, 1901 (2e édit. 1905).
— *Mind*, 1903, p. 224.

[*A consulter :*

INGE. — Personal Idealism. — London, 1907.
JAMES SETH. — *Philosophical Review*, 1898, p. 308.
ROGERS. — Ibid., 1903, p. 578.
THILLY. — *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 615.]

BAKEWELL. — *Philosophical Review*, 1898, p. 365-374.
— *Psychological Review*, 1899, p. 312-316.
— Latter-day flowing philosophies *in* University of California Publications, 1904.
— *Philosophical Review*. 1907, p. 136-143, 621-634, 1908, p. 579-591.

[*A consulter :*

THILLY. — *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 615.]

OVERSTREET. — *Philosophical Review*, 1909, p. 1-22.
MAC GILVARY. — *Mind*, 1898, p. 388-403, 1901, p. 479-497.
— *Journal of Philos.*, 1907, p 687.
[Cf. SCHILLER. — *Hibbert Journal*, 1908, p. 905.]
LOVEJOY. — The dialectic of Bruno and Spinoza *in* University of California Publications, 1904.
— *Philosophical Review*, 1909, p. 489.
[Cf. THILLY. — *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 615.]

A. K. ROGERS. — A brief introduction to modern philosophy. — London, 1899.
— *Mind*, 1900, p. 332-348 ; 1903, p. 35-46.
— *Philosophical Review*, 1903, p. 47-61.
— The religious conception of the world. — London, 1907.
LEIGHTON. — *Philosophical Review*, 1895, p. 142-153.
— Ibid. 1896, p. 601-618.
— Metaphysical method (Conférence résumée dans la *Psychological Review*, 1899, p. 146.)
— *Philosophical Review*, 1902, p. 565-575.
— *Journal of Philos.*, 1904, p. 42-45, 148-156, 701-707.
— *Philosophical Review*, 1905, p. 669-683, 1906, p. 494-510.
— *Journal of Philos.*, 1906, p. 12-16, 174-180, 510.
— *Philosophical Review*, 1908, p. 383-399.
— *Journal of Philos.*, 1908, p. 561-570, 1910, 231-235.
— *Philosophical Review*, 1914, p. 17-26.
— Time and the Logic of Monistic Idealism *in* Philosophical Essays in honor of J. E. Creighton, p. 151.
— The field of philosophy. — Colombus, 1919.

[*A consulter :*

ROGERS. — *Philosophical Review*, 1902, p. 547 sqq.]

A. H. LLOYD. — *Monist*, 1900, p. 400.
— *Philosophical Review*, 1901, p. 260-265.

[*A consulter :*

BAKEWELL. — *Psychological Review*, 1899, p. 312, 316].

TRUMBULL LADD. — A theory of reality. — London, 1899.
— *Philosophical Review*, 1903, p. 136.
— Philosophy of Religion (2 vol.). — London, 1906.
— Cf. *Psychological Review*, 1895, p. 394-397.

[*A consulter :*

POWELL. — *Monist*, 1899-1900, p. 383-390.]

GALLOWAY. — Studies in the philosophy of Religion. — London, 1904.
— *Mind*, 1903, p. 59-77.
— Principles of religious development. — London, 1909.
UPTON. — Dr Martineau's Philosophy. A survey. — London, 1905.
— Lectures on the bases of religious belief. — London, 1897.
— *Hibbert Journal*, 1903, p. 403-407.
PIGOU. — The problem of Theism and other Essays. — London, 1908.

LA MONADOLOGIE DE WARD. — PLURALISME, THÉISME ET MONISME :

JAMES WARD. — Naturalism and Agnosticism (2 vol.). — London, 1899.
— The Realm of Ends or Pluralism and Theism. — London, 1911-1912.
C. A. RICHARDSON. — Spiritual Pluralism and Recent Philosophy. — Cambridge, 1919.
Cf. C. C. J. WEBB. — Problems in the relation of God and man. — London. 1919.

CHAPITRE III

QUELQUES TENDANCES DE PSYCHOLOGUES ET LOGICIENS CONTEMPORAINS

CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ EN PSYCHOLOGIE :

COLVIN. — *Journal of Philos.*, 1904, 27 oct.
— Ibid., 1905, p. 87-89.
ARNOLD. — Ibid., 1905, p. 487-494, 673-681.
NICHOLS. — Ibid., 1906, p. 64-70 ; 1907, p. 122-131.

LA THÉORIE LOGIQUE DE L'EMPIRISME RADICAL :

KALLEN. — *Journal of Philos.*, 1908, p. 293-297.

DEWEY ET L'ÉCOLE DE CHICAGO :

DEWEY. — *Monist*, 1892-1893, p. 362-379.
— Studies in Logical Theory. — Chicago, 1903.
— *Psychological Bulletin*, I, 1904, p. 335-340.

DEWEY. — *Journal of Philos.*, 1905, p. 309-317, p. 324-328.
— Ibid., 1906, p. 253-277.
— Ibid., 1907, p. 197-203, 253-259, 309-320.
— Ibid., 1908, p. 85 sqq., 375-382.
— Essays in honor of W. James. — London, 1908.
— *Journal of Philos.*, 1909, p. 13-21.
— Influence of Darwin on philosophy and other Essays. — New-York, 1910.
— *Philosophical Review*, 1912, p. 80.

[*A consulter :*

ROGERS. — *Philosophical Review*, 1901, p. 141, 158.
TURNER. — History of philosophy. — Boston, 1903.
JAMES. — *Psychological Bulletin*, 1904, I.
M. W. CALKINS. — Persistent Problems of philosophy. — New-York, 1907.
J. E. RUSSELL. — *Philosophical Review*, 1906, p. 633.]

A. W. MOORE. — *Psychological Bulletin*, 1904, p. 415-423.
— *Philosophical Review*, 1909, p. 309-318.
— Pragmatism and its critics. — New-York, 1910.

TAWNEY. — *Journal of Philos.*, 1904, p. 337-344 ; 1906, p. 459-462.
— *Philosophical Review*, 1907, p. 21-39.
— *Journal of Philos.*, 1908, p. 460, 508.
— Essays in honor of W. James, 1908, p. 423.

MONTAGUE *in* Essays in honor of W. James, 1908, p. 110.
— *Journal of Philos.*, 1909, p. 233.

WOODWORTH *in* Essays in honor of W. James. — London, 1908.

QUELQUES PHILOSOPHES DE TENDANCES PLURALISTES :

H. R. MARSHALL. — *Journal of Philos.*, 1904, Juillet.
D. STOOPS. — Ibid., 1906, p. 141-149.
— *Philosophical Review*, 1903, p. 46.
PH. MASON. — *Journal of Philos.*, 1906, p. 449-457.
HENNON. — Ibid., 1906, juin.
S. E. LANG. — Ibid., 1907, p. 710, 711.
P. HUGHES. — Ibid., 1907, p. 628.
A. E. TAYLOR. — Conférence à la *Philosophical Association*, 1907.
K. J. SPALDING. — *Mind*, 1908, p. 220.
J. E. RUSSELL. — *Journal of Philos.*, 1909, p. 372-378.
E. B. TALBOTT. — *Philosophical Review*, 1909, p. 613.

CHAPITRE IV

LE NÉO-RÉALISME

L'ÉCOLE DE CAMBRIDGE :

G. E. MOORE. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1900-1901, p. 103 sqq.
— Ibid. 1901-1902, p. 177-214.
— *Mind*, 1903, Octobre.
— Principia Ethica. — Cambridge, 1903.
— Ethics. — London, 1912.
— *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1909-10, p. 39-62.
— Ibid. 1917-18, p. 101-121.

B. RUSSELL. — An essay on the foundations of geometry. — Cambridge, 1897.
— The philosophy of Leibniz. — Cambridge, 1900.
— The principles of Mathematics (vol. I). — Cambridge, 1903.
— *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1906-7, p. 28-49.
— Philosophical Essays. — London, 1910 (1912).
— The problems of philosophy. — London, 1912.
— *Bulletin de la Société de Philosophie*. 23 Mars 1911.
— *Journal of Philos.*, 1911, p. 158.
— *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911-12, p. 1-24.
— Ibid. 1912-13, p. 1-26.
— *Hibbert Journal*, 1911-12 (vol. XI), p. 46-62.
— *Monist*, 1914, p. 161-187.
— Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy. — Chicago, 1914.
— Mysticism and logic and other Essays. — London, 1918.
— Roads to freedom. — London, sans date.
— *Journal of Philos.*, 1919, p. 5-26.

[*A consulter* :

SCHILLER. — *Journal of Philos.*, 1906, p. 549-557.
WATERLOW. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1909-10, p. 132.
SANTAYANA. — *Journal of Philos.*, 1911, p. 57-63, 113-125, 421-432.
H. C. BROWN. — Ibid. 1911, p. 85-91.]

SHELDON :

SHELDON. — *Journal of Philos.*, 1904, p. 449-454.
— Ibid. 1905, p. 233-238, 260-266, 1906, p. 711-713.
— *Philosophical Review*, 1905, p. 196-203.
— Ibid. 1912, p. 51-68.

LES NÉO-RÉALISTES AMÉRICAINS :

The program and platform of six realists, *Journal of Philos.*, 1910, p. 393-401.
The New Realism, Cooperative studies in philosophy by Holt, Marvin. Montague, Perry, Pitkin, Spaulding. — New-York, 1912.
Eleventh annual meeting of the American philosophical association, *Journal of Philos.*, 1912, p. 101-110.
PERRY. — Professor Royce's Refutation of Realism and Pluralism, *Monist*, 1901-1902, p. 446 sqq.
— Conceptions and misconceptions of consciousness, *Psychological Review*, 1904, p. 282.
— The ego-centric predicament, *Journal of Philos.*, 1910, p. 5-14.
— Realism as a polemic and program of reform, *Journal of Philos.*, 1910, p. 337-353, 365-380.
— Notes on the philosophy of Bergson, *Journal of Philos.*, 1911, p. 673-682.
— Present Philosophical Tendencies, a critical survey of naturalism, idealism, pragmatism and realism. — London. 1912
— Some disputed points in neo-realism, *Journal of Philos.*, 1913, p. 449-464.
— Realism and Pragmatism, *Mind*, 1913, p. 544.
— The present conflict of ideals. — New-York, 1918.
MARVIN. — An introduction to systematic philosophy. — New-York, 1903.
— A first book in Metaphysics (cité *Text-Book*). — New-York, 1912.
— Dogmatism versus criticism, *Journal of Philos.*, 1912, p. 309-317.
PITKIN. — *Journal of Philos.*, 1905, p. 607, 608.
— Analyse de G. E. Moore. — *Journal of Philos.*, 1913, p. 223.
— The empirical status of geometrical entities, *Journal of Philos.*, 1913, p. 393-403.

SPAULDING. — Cf. A reply to Prof. Dewey and an exposition, *Journal of Philos.*, 1911, p. 63-77
— A reply to Prof. Dewey's rejoinder, *Journal of Philos.*, 1911, p. 561-566.
— Joint discussion, *Journal of Philos.*, 1911, p. 574-580.
— Tenth annual meeting of the American Philosophical Association, 1911, p. 91-103.
— Realistic Aspects of Royce's Logic, *Philosophical Review*, 1916, p. 140.
— The New Rationalism. — New-York, 1918.
HOLT. — Concept of consciousness. — New-York, 1914.
MONTAGUE. — *Philosophical Review*, 1919, p. 295, 623.

CRITIQUES ET ÉTUDES DU NÉO-RÉALISME :

COSTELLO. — *Journal of Philos.*, 1911, p. 505 et 1913, p. 494.
DEWEY. — Ibid. 1911, p. 546-554.
LOVEJOY. — Ibid. 1911, p. 589.
— Ibid. 1913, p. 29-43.
— *Philosophical Review*, 1913, p. 411.
— *Journal of Philos.*, 1913, p. 561-572.
PRATT. — Ibid. 1912, p. 573.
G. H, HARDY. — *Cambridge Magazine*, 11 Mai 1912.
HOERNLÉ — Neo-realistic theories of mind or consciousness. — Newcastle, 1914.
SANTAYANA. — *Journal of Philos.*, 1914, p. 449.
MACINTOSH. — The problem of knowledge, p. 211-309. — New-York, 1915.
KALLEN. — *Journal of Philos.*, 1916, p. 597.
M. R. COHEN. — *Philosophical Review*, 1916, p. 150.
J. W. SCOTT. — *Contemporary Review*, 1918, p. 121.

CHAPITRE V

LE RÉALISME « PRAGMATIQUE » DE BOODIN
LES DÉBUTS DU « RÉALISME CRITIQUE »

BOODIN. — *Journal of Philos.*, 1905, p. 365-372 ; 1906, p. 533-539, 594-599 ; 1907, p. 281-289, 533-542 ; 1908, 169-179, 225-235, 365-375, 393-400.
— *Philosophical Review*, 1908, p. 402.
— *Monist*, 1908, p. 299-306.
— *Journal of Philos.*, 1910, p. 508 sqq, 521 sqq.

BOODIN. — Truth and Reality. — New-York, 1911.
— A Realistic Universe. — New-York, 1916.
[Cf. TSANOFF. — *Philosophical Review*, 1910. p. 635].
SELLARS. — *Journal of Philos.*, 1907, p. 14-18 ; 1908, p. 235-239, 542-548, 597-603.
— *Psychological Review*, 1907, p. 324.
— *Mind*, 1919, p. 407.
STRONG. — Why the Mind has a body. — New-York, 1903.
— *Philosophical Review*, 1904, p. 253, 259, 551.
— *Journal of Philos.*, 1908, p. 256-264.
— Ibid. 1912, p. 533, 598.
— The Origin of consciousness. — London, 1918.
A. K. ROGERS. — *Philosophical Review*, 1919, p. 229, 639.
DURANT DRAKE. — *Journal of Philos.*, 1911, p. 365 ; 1912, p. 149 ;
— *Mind*, 1915, p. 29.
— *Philosophical Review*, 1920, p. 173.

Voir également les critiques du néo-réalisme par Santayana et par Lovejoy mentionnées p. 304.

L'INFLUENCE DES IDÉES DE H. BERGSON :

MONTAGUE. — *Journal of Philos.*, 1910, p. 141.
PITKIN. — Ibid. 1910, p. 225.
LEIGHTON. — Ibid. 1910, p. 231-238.
KALLEN. — Ibid. 1910, p. 353.
PERRY. — Ibid. 1911, p. 673-682, 713-721.
DOLSON. — *Philosophical Review*, 1911, p. 47.
LINDSAY. — Philosophy of Bergson. — London, 1911.
A. W. MOORE. — *Philosophical Review*, 1912, p. 397.
RUSSELL. — *Monist*, 1912, p. 321.
K. COSTELLOE. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1912-13
(Mrs. A. STEPHEN) p. 131.
LOVEJOY. — Bergson and Romantic Evolutionism. — Berkeley, 1914.
RUSSELL. — The philosophy of Bergson (accompagné d'une discussion par W. Carr). London, 1914.
— (Discussion de l'article par K. Costelloe, *Monist*, 1914, n° de Janvier).
L. S. STEBBING. — Pragmatism and french voluntarism. — Cambridge, 1914.
WATTS CUNNINGHAM. — A study in the Philosophy of Bergson. — London, 1916.

A consulter :

A contribution to a bibliography of Henri Bergson; avec introduction de J. Dewey, New-York, 1913 ; contient la liste des articles publiés à cette date sur la philosophie de H. Bergson.

HOCKING :

HOCKING. — *Journal of Philos.*, 1905, p. 477-487 ; 1906, p. 421-431. — The meaning of God in Human Experience. — New Haven, 1912.

A consulter :

MACINTOSH. — Hocking's philosophy of religion ; an empirical development of absolutism. *Philosophical Review*, 1914, p. 26-47, et : The problem of knowledge, p. 161-180. — New-York, 1915.

F. VON HÜGEL.

F. VON HÜGEL. — The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends, 2 vol. — New-York, 1909.

MAY SINCLAIR :

MAY SINCLAIR : A defence of idealism. — London, 1917.

APPENDICE

I

DÉFINITIONS DU PLURALISME :

Vocabulaire de la Société de Philosophie (Lalande).
KRUG. — Encyclopadysch Philosophiches Lexicon. — Leipzig, 1833.
EISLER. — Worterbuch der Philosophischen Begriffe. — Berlin, 1899.
W. T. MARVIN. — An introduction to systematic philosophy. — New-York, 1903.
HOFFDING. — *Journal of Philos.*, 1905, p. 86 sqq.
FULLERTON. — An introduction to philosophy. — New-York, 1906.
W. BROWNE. — *Journal of Philos.*, 1907, p. 459.
BALDWIN. — Dictionary II, p. 306, 307.
MURRAY. — Oxford Dictionary.
JULIUS GOLDSTEIN. — Pluralismus und Monismus, 8 Septembre 1907. — Literaturblatt de la *Frankfurter Zeitung*.

II

LE MOT « PLURALISM » :

EISLER. — Worterbuch der Philosophischen Begriffe.
BALDWIN. — Dictionary II, p. 306, 307.
MURRAY. — Oxford Dictionary.
BOWNE. — Metaphysics. — New-York, 1882.
— Philosophy of theism. — New-York, 1887.
FULLERTON. — An introduction to philosophy. — New-York, 1906.

LE MOT « MELIORISM » :

GEORGE ELIOT.— Her life edited by J. W. Cross, vol. IV.— Leipzig, 1885,
MC GAVIN SLOAN. — Meliorism. *Free Review*. — London, 1895. p. 171-183.
WEBER. — Histoire de la Philosophie, 1897, p. XII.
FRED. HARRISON. — Memories and Thoughts. — London, 1906.

LE MOT « MORALISM » :

MURRAY. — Oxford Dictionary.
Cf. PAULSEN. — Einleitung, p. 322.

III

QUELQUES CRITIQUES DU PLURALISME :

De 1882 (Publication de Metaphysics de Bowne), jusqu'à 1908 (Publication de A Pluralistic Universe).

BOWNE. — Metaphysics. — New-York, 1882, p. 56-58, 125-131.
— Philosophy of theism. — New-York, 1887, p. 47-61.
RITCHIE. — *Philos. Review*, 1892, p. 278 ; 1894, p. 28.
MAC CORMACK. — *Monist*, 1897-8, p. 617.
ROYCE. — World and individual, 1900, I, p. 75, 76, 110.
CALDECOTT. — The philosophy of religion. — London, 1901, p. 385-6.
DEWEY. — *In* Baldwin, Dictionary. — London, 1902, II, p. 306.
TAYLOR. — Elements of metaphysics. — London, 1903. p. 86, 87, 347, 350.
BOSANQUET. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1902-3, p. 183.
C. C. J. WEBB. — Ibid. 1904-5, p. 110, 113.
BRADLEY. — *Mind*, 1904, p. 326-331.
TAWNEY. — *Journal of Philos.*, 1904, p. 339, 341.
LEUBA. — (Cité dans le *Journal of Philos.*, 1904, 12 Mai).
HOFFDING. — Philosophes contemporains (1re édit. 1905). — Paris, 1907, note 21.
— *Journal of Philos.*, 1905, p. 87.
RITCHIE. — Philosophical Studies. — London, 1905.
TAWNEY. — *Journal of Philos.*, 1906, 1er Mars, 16 Août.
FARLEY. — Ibid. 1906, 22 Novembre.
GORE. — Ibid. 1906, 11 Octobre.
MUNSTERBERG. — Science and Idealism. — Boston. 1906.
J. E. RUSSELL. — *Philos. Review*, 1906, p. 610.
MACKENZIE. — *Mind*, 1906, p. 104.

RITCHIE. — *Philos. Review*, 1906, p. 77.
B. BAX. — Roots of Reality. — London, 1907.
M. W. CALKINS. — Persistent Problems of Philosophy. — New-York, 1907.
BRADLEY. — *Mind*, 1907, p. 189.
GIFFORD. — *Journal of Philos.*, 1908, p. 103-104.
DEWEY. — Ibid. 1908, p. 97.
ANGELL. — *International Journal of Ethics*, 1908, p. 229.
MACKENZIE. — *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 594.
ANON. — *Harvard Magazine*, 1908, Juin.
CARUS. — *Monist*, 1908, p. 330.
BAWDEN. — *Journal of Philos.*, 1908, p. 419.
JACKS. — *Hibbert Journal*, 1908, p. 415.
GALLOWAY. — Ibid. 1908, p. 445-446.
SCHINZ. — Anti-pragmatisme. — Paris, 1908, p. 61, 62, 238, 244.
J. W. BUCKHAM. — *Harvard Theological Review*, 1908, p. 477-492.

IV

QUELQUES ARTICLES ET OUVRAGES GÉNÉRAUX :

MARVIN. — An introduction to systematic philosophy. — New-York, 1903, p. 230 sqq.
BALDWIN. — *Psychological Review*, 1904, p. 30-60.
COLVIN. — *Monist*, 1906, p. 547-561.
FULLERTON. — Introduction to philosophy. — New-York, 1906.
GOLDSTEIN. — Monismus und Pluralismus. — *Frankfurter Zeitung, Literaturblatt* 8 Septembre 1907.
HOFFDING. — Philosophes contemporains. — Paris, 1907.
M. W. CALKINS. — Persistent problems of Philosophy. — New-York, 1907, p. 404 sqq.
LALANDE. — *Revue Philosophique*, 1906, p. 121-146 ; 1908, p. 1-26.
PARODI. — *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 93-112.
CANTECOR. — *Année Psychologique*, 1908, p. 170-171.
CARUS. — *Monist*, 1908, p. 321-363.
THILLY. — *Revue de Métaphysique*, 1908, p. 626-629.
BOURDEAU. — Pragmatisme et Modernisme. — Paris 1909, p. 80, 81, 85, 212.
CARUS. — *Monist*, vol. 19, p. 78-85-95, 136-148.
SCHINZ. — Anti-pragmatisme. — Paris, 1909, p. 106-108.
CHIAPPELLI. — *Rivista di philosophia* (Il pluralismo moderno e il monismo). Avril 1911.
GAULTHEIR. — *Revue Bleue*, 30 Avril, et 28 Mai 1910.
L. J. WALKER. — Theories of knowledge. — London, 1910.
FORSYTH. — English Philosophy. London, 1910.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

LE MONISME EN ANGLETERRE ET EN AMÉRIQUE

P. 1-36.

La tradition anglaise du monisme. — Les tendances monistes de Coleridge à Hill Green.

Les premiers néo-hégéliens anglais :

Bradley : Ses idées fondamentales. La critique du monde des termes et des relations. — Le critérium : l'idée de cohérence. — L'expérience immédiate et ses rapports avec le monde des relations. — Immanence et transcendance de la pensée par rapport à l'expérience. — La transmutation et l'Absolu. — La place du monde des relations entre l'expérience immédiate et l'expérience absolue. — La théorie des degrés de réalité. — Les « Essays on Truth and Reality ». — Ce qu'il y a d'individualisme, d'empirisme et même de pragmatisme chez Bradley. — Ce qu'on peut appeler son pluralisme. Opposition profonde cependant entre Bradley et les pluralistes.

Bosanquet : Ressemblances et différences entre lui et Bradley : caractère concret de sa philosophie.

La réaction : Caractère général de cette réaction.

Andrew Seth : Son monisme. — Sa méthode pragmatiste. — L'idée de temps et l'idée d'individualité.

James Seth.

Deux hégéliens « individualistes » :

A. E. Taylor.

Mac Taggart : Son hégélianisme. — Le désir d'immortalité. — Le « collectivisme » et l'individualisme métaphysiques. — Le Dieu fini.

Scotus Novanticus.

En Amérique :

I. — Unitarianisme et transcendantalisme :

Henry James : Monisme, mysticisme, optimisme. — Emerson et le transcendantalisme.

Walt Whitman : Le chant de l'Universel.

Les tendances anti-monistiques dans les œuvres de Channing, H. James, Emerson, Whitman.

II. L'hégélianisme en Amérique :

Royce : Les influences. Le point de départ de sa philosophie ; le moi absolu et les individus. — Ce qui le rapproche des pluralistes. En quoi il reste un moniste.

LIVRE II

LA FORMATION DU PLURALISME

P. 37-100.

CHAPITRE PREMIER

LES INFLUENCES ALLEMANDES

P. 37-49.

Fechner : L'empirisme et le romantisme fechnériens : les analogies ; les cercles de conscience qui se coupent ; les hiérarchies ; les consciences individuelles ; les dieux. — La société du monde. — Caractères généraux de sa vision de l'univers. - Un disciple de Fechner : Lasswitz.

Lotze : Son influence en Angleterre sur les deux écoles d'Oxford, en Amérique sur les absolutistes et les anti-absolutistes. — Lotze et Herbart. - Lotze et Hegel. — Influences de Trendelenburg et de Fechner sur Lotze. — Tendances générales de son esprit. — Critique de la substance, du réel herbartien, du monde des idées. — Le réel mouvant. — La substance est apparence. — L'action et la liberté. — L' « animation » universelle. — Pluralisme. — Morale du pluralisme. — Retour au monisme.

Preyer, Sigwart, Teichmüller.

Wundt : Son pluralisme volontariste.

Le pluralisme volontariste de l'extrême gauche des philosophes allemands.

CHAPITRE II

L'INFLUENCE DES PHILOSOPHES POLONAIS

P. 50-53.

Lutoslawski : Un philosophe polonais. Sa méthode. — Pluralisme et volontarisme ; hiérarchies d'âmes. — Dieu et le monde. — La morale du pluralisme. — Retour au monisme.

CHAPITRE III

LES INFLUENCES FRANÇAISES

P. 54-75.

La « dette » de James envers Renouvier. — Influence de Fourier, de Proudhon, de Ménard sur Renouvier.

Ménard : Le défini, le multiple et le concret. — Le républicanisme de Ménard. — Critique du panthéisme, du monothéisme. — Conception républicaine, anti-hiérarchique et individualiste du monde. — Son pluralisme. — La morale du polythéisme : lutte et tolérance. — Ce qu'un pragmatiste pluraliste reprocherait au pluralisme hellénique.

Renouvier : Origines de sa philosophie. — Phénoménisme idéaliste ; relationnisme. — Le pluralisme de Renouvier ; Léquyer et Ménard. — Critique des idées monistes. — Affirmation de l'individualité libre et du temps. — Le sentiment de l'effort et l'existence du mal ; le méliorisme. — Le polythéisme de Renouvier. — L'Essai de Logique ; il y est tour à tour théiste, polythéiste et « athée ». — L'Essai de Psychologie ; le polythéisme. — La monadologie. — Le personnalisme. — L'influence de Renouvier sur James et le pluralisme.

CHAPITRE IV

LES INFLUENCES ANGLAISES ET AMÉRICAINES

P. 76-83.

Le retour à Berkeley, le retour à Hume.

St. Mill : Sa logique. — Sa méthode dans la philosophie de la religion. — L'empirisme, la foi, le pragmatisme. — L'existence du mal et la limitation de Dieu. — La morale du théisme.

L'empirisme de Bain, de Shadworth Hodgson.

L'individualisme et l'empirisme chez les théologiens.

Le spiritisme. — Myers : Sa méthode. — Les possibilités morales et métaphysiques. — Continuité et hiérarchie dans la vie spirituelle.

Les tendances mystiques en Amérique.

Le panpsychisme

Le tychisme de Peirce.

CHAPITRE V

L'ESPRIT ANGLAIS. — L'ESPRIT AMÉRICAIN

P. 84-89.

Une philosophie nationale.
Le nominalisme, l'empirisme, le besoin de liberté, l' « idée pratique ». le sens de l'effort.
Individualisme. tolérance et collaboration. - Les besoins religieux. — Les tendances au mysticisme. — L'esprit d'aventure.

CHAPITRE VI

PRAGMATISME ET PLURALISME

P. 90-100.

Le pragmatisme et la métaphysique. — Des relations entre le pragmatisme et le pluralisme. — Importance pour les philosophes anglais et américains contemporains du problème de l'Un et du Multiple. — La « révolution » pluraliste. — Le succès du pluralisme.

LIVRE III

WILLIAM JAMES

P. 100-176.

SA VISION DE L'UNIVERS, p. 100-118.

Le culte du fait particulier, fini et concret. — Le peintre et le psychologue. — Le démocrate. — La réserve mentale et la « manière lâche de philosopher ». — Le sens du nouveau.
Le tempérament pluraliste. — Les dilemmes de la métaphysique. — L'homme à l'esprit dur. — Le calvinisme; Carlyle; Browning; Whitman ; Blood.
L'amour du combat. — Le besoin d'effort et de changement.
Comment on ne peut dire que James adopte toutes les croyances de l'âme dure.
Le mysticisme et le romantisme de James.

LA CRITIQUE DU MONISME ET L'EMPIRISME RADICAL, p. 118-137.

La méthode de James. — L'empirisme radical. — La théorie des relations. — Dissociation de l'idée d'unité. — Critique de l'idée de totalité. — Critique du monisme, et des diverses philosophies fondées sur l'idée d'unité.

Le pluralisme de James et ses conséquences en psychologie, et dans la théorie de la connaissance. La multiplicité des systèmes et la multiplicité des réalités.

L'ANTI-INTELLECTUALISME DE JAMES, p. 137-141.

L'anti-intellectualisme. — Le problème des idées générales.

LE TEMPORALISME ET SES RELATIONS AVEC L'EMPIRISME RADICAL, p. 142-148.

La plasticité du monde et le temporalisme. — Le monde incomplet et l'idée de nouveauté.

Le nœud de la métaphysique de James : lien de l'empirisme radical et du temporalisme. — La théorie pluraliste du temps.

LA LIBERTÉ, p. 148-150.

L'idée de liberté. — Le hasard et les possibilités. — Le sentiment de création.

MORALISME ET MÉLIORISME, p. 150-156.

Le moralisme et le problème du mal. — L'insécurité du monde.

Le méliorisme et l'idéalisme pluraliste.

La religion de la démocratie.

THÉISME ET POLYTHÉISME, p. 156-161.

La philosophie de la religion. — L'empirisme et la religion. — Le Dieu de James. — Le « coarse supernaturalism ». — Le polythéisme. — Une philosophie sociale.

LES RÉAPPARITIONS DE L'IDÉE D'UNITÉ, p. 161-170.

L'unification du monde. — Le monisme final. — Disparition du mal; disparition de l'élément dangereux.

Les diverses influences qui contribuent à écarter James du pluralisme pur. — Le transcendantalisme, le monisme empiriste, la religion de la démocratie. — Myers : Le problème du Pluralistic Universe. — Un absolutisme empiriste. — L'influence de Strong. — L'influence de Bergson. — Le besoin de sécurité « reprend ses droits ».

L'effort vers la conciliation.

« Ever not quite. »

L'INFLUENCE DE JAMES, p. 170-175.

Autour de James : Disciples, amis de James, pensées parentes de la sienne : Dickinson Miller, Lowes Dickinson, Perry et sa première philosophie, Dresser, H. M. Kallen, Goddard, Santayana, Fawcett.

Le monde chestertonien, le Dieu de Wells et leurs rapports avec la philosophie de James

LIVRE IV

DE L'IDÉALISME PERSONNEL AU NÉO-RÉALISME

P. 177 - 238.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCOLE D'OXFORD ET SCHILLER

P. 177 - 194.

Personal Idealism :
Sturt, Boyce Gibson, Bussell.
Rashdall : L'influence de Lotze. — Critique du monisme. — Sa conception de Dieu. — L'affirmation du mal. — La société des esprits. — Comparaison entre Rashdall et Mac Taggart, entre Rashdall et les pluralistes. — En quel sens il n'est pas pluraliste.
Schiller : Influence de Lotze. Ses tendances. Sa méthode. Son idéalisme. Sa critique du monisme des néo-hégéliens et de Lotze.
Les éléments pluralistes dans le pragmatisme de Schiller. — L'idée de la vérité concrète et particulière. — La multiplicité des systèmes et la multiplicité des réalités.
Le pluralisme de Schiller : 1° L'unité apparence de la diversité. — Le monde chaotique.
2° La métaphysique du « processus temporel ». — Individualisme et temporalisme. — Le moralisme de Schiller.
3° La monadologie. — La société des esprits. — La conception de Dieu.
Ce qu'il reste de monisme chez Schiller. — Les trois réapparitions de l'idée d'unité. — Le Symposium de 1908.
Doan. Son pluralisme radical. Son retour au monisme.
Brett.

CHAPITRE II

HOWISON ET L'ÉCOLE DE CALIFORNIE. — QUELQUES IDÉALISTES PLURALISTES

P. 195 - 209.

L'évolution de Howison : Les influences qu'il a subies. Ses tendances. Sa méthode. En quoi elle est pragmatiste.
Critique du monisme.
Le pluralisme spiritualiste. — L'humanisme. — La conception de Dieu dans Howison. — La cité de Dieu. — L'idée de cause finale et la pérennité des esprits.

L'existence du mal ; la possibilité et la liberté. — Nouvelle conception de Dieu et de ses rapports avec les individus.
Ce qu'il reste de monisme dans la philosophie de Howison. La négation du temps. — La conception d'un univers purement logique. — Le fait indissoluble.
Autour de Howison : Bakewell ; les influences qu'il a subies ; ses tendances ; sa méthode. Critique du monisme. Son pluralisme discontinuiste. — Ce qu'il reste chez lui de l'absolutisme.
Overstreet et son pluralisme qualitatif.
Mac Gilvary.
Lovejoy.
Deux disciples de Royce : A. K. Rogers ; Leighton.
Trumbull Ladd. — Est-il pluraliste ?
Deux théologiens : Galloway ; Upton.
Pluralisme et monisme.

CHAPITRE III

QUELQUES TENDANCES DE PSYCHOLOGUES ET LOGICIENS

P. 210-213.

Psychologie et pluralisme.
Les tentatives logiques : la théorie de Kallen sur la prédication.
Dewey et l'Ecole de Chicago ; leurs relations avec le pluralisme e temporalisme.

CHAPITRE IV

LE NÉO-RÉALISME

P. 214-234.

L'Ecole de Cambridge :
G. E. Moore : La négation du principe des indiscernables. — La critique du monisme logique. — L'idée d'un monde d'universaux.
B. Russell : L'idée de l'extériorité des termes par rapport aux relations. Un atomisme logique. La théorie des termes. Multiplicité essentielle du monde. — Le réalisme. Son lien avec le pluralisme. « A world of many things ».
La théorie de l'extériorité des relations par rapport aux termes. Le réalisme platonicien, le monde des universaux. La théorie du temps chez Russell.
Le néo-réalisme américain :
Le rapprochement de certaines idées de James et des idées de Russell.
De l'influence de l'Ecole de Dewey.
La tentative de Sheldon.

« The six realists » : Union de la théorie de la conscience de James et de la théorie des relations de Russell. Ce qui permet le rapprochement : la théorie des relations extérieures et l'idée des différents domaines de réalité chez James. Ce qu'il faut abandonner des théories de James pour être néo-réaliste.
L'effort des néo-réalistes pour unir théorie de l'immanence et théorie de la transcendance.
Le réalisme en tant que critique.
Une philosophie analytique et anti-subjectiviste.
Les conséquences de la théorie de l'extériorité des relations. Le pluralisme et l'empirisme des réalistes.
La dissociation du néo-réalisme :
Marvin : L'idée de discontinuité ; l'idée de l'hétérogénéité qualitative traduite en termes de discontinuité. L'irrationalisme final et le « romantisme » dans le réalisme même.
Holt : Un monisme réaliste.

CHAPITRE V

LE « RÉALISME PRAGMATIQUE. » — LES DÉBUTS DU « RÉALISME CRITIQUE »

P. 235 - 238.

J. E. Boodin : Empirisme et pluralité.
Sellars. Strong. Les « réalistes critiques ». Transcendance de l'objet ; connaissance des essences ; réalité des esprits ; rôle de l'action.

CONCLUSION

P. 239 - 271.

I

Caractères généraux du pluralisme.

II

Le pluralisme comme négation du concept abstrait.
Le non éternel. Le sentiment de l'irréductibilité. L'empirisme radical. Une philosophie de la mosaïque et une philosophie de la continuité. L'intelligibilité des choses n'est pas liée à l'unité des choses. Le romantisme du pluraliste.

III

Le problème de la substance, le problème de la continuité.
Contradictions essentielles : la participation universelle et le principe de l'absence. L'extériorité des relations et les relations internes. La théorie de la conscience. La théorie de la réalité. Le problème de l'immanence. — Diversité des tendances chez James. Effort pour unir les théories diverses. Une dialectique empirique.
Impossibilité d'une conciliation. Destructions et transformations des doctrines.

IV

L'évolution de la philosophie anglaise et américaine contemporaine liée à l'évolution du problème des rapports entre les termes et les relations. — Du monisme au pragmatisme et au néo-réalisme. Les diverses conceptions de l'empirisme radical. Dissociation du pragmatisme. Dissociation du néo-réalisme. Le réalisme critique. Hocking. Le retour à une sorte de monisme mystique.

V

Réunions et séparations d'idées. — Une aventure de la pensée. — La philosophie et le réel.

VI

Qu'il ne peut y avoir juxtaposition, mais fusion.
Coincidentia oppositorum. Continuité et discontinuité. Immanence et transcendance de l'objet. Unité et multiplicité. L'absolu et le relatif. La logique de la qualité.
Que le pluralisme et le monisme ont mal formulé le problème ; ils se posent l'un l'autre. Erreur du monisme et erreur du pluralisme. La totalité concrète. La valeur des antinomies.

VII

Le monisme de Bradley, de Bosanquet, de Royce. Les idées d'interprétation et de communauté dans la philosophie de Royce. La théorie de l'expérience immédiate et celle de l'expérience absolue dans les œuvres de Bradley. L'idée de transmutation. « A hard doctrine. »
Les difficultés du monisme. L'anti-empirisme. Hédonisme et optimisme spéculatifs. Relativisme. Négation de l'affirmation, du particulier,

de l'intériorité, du tragique, de la valeur de l'action ; tout est inconnaissable, et l'absolu et les centres finis. Le scepticisme dogmatique. Critique de certains arguments de Bradley. Critique de certaines théories de Bosanquet. Profondeur de ces philosophies.

VIII

Eléments communs aux différentes doctrines : la méfiance à l'égard de l'abstrait ; la théorie de l'expérience pure ; le transcendantalisme ; l'effort pour unir les idées de transcendance et d'immanence. Certaines vérités apparaissent au milieu de ce perpétuel mouvement de négation.

Appendice I. — Quelques définitions du pluralisme, p. 273.

Appendice II. — Les mots « pluralism », « meliorism », « moralism », p. 275.

Bibliographie, p. 277.

INDEX DES NOMS CITÉS

Agassiz, p. 101, 102.
Alexander (H. B.), p. 172.
Allen (G.), p. 133.
Aristote, p. 195, 196.
Armstrong (A. C.), p. 91 note, 171, note.
Arnold (F.), p. 210.
Avenarius, p. 224, 226, 253, 254.

Bahnsen, p. 49.
Baillie (J. B), p. 3.
Bain (A.). p. 79.
Bakewell (C. M), p. 92 note, 97 note, 98, 99 note, 100 note, 171, 202-204, 271 note.
Baldwin (J. M.), p. 90 note, 99 note, 137 note.
Bargy, p. 23, 24, 26, 27, 29, 60, 85 note, 87 note.
Barr (R.). p. 87 note.
Bawden (H.), p. 99 note.
Bergson, p. 75, 95, 106, 134, 138, 140, 141, 146 note, 147, 166, 168, 223, 226, 227, 238, 249, 252, 253, 254, 260, 261, 265, 266.
Berkeley, p. 62, 76, 77, 84, 104, 132.
Berthelot (Ph.), p. 62 note, 65.
Berthelot (R.), p. 96 note, 118 note.
Blood (B), p. 111, 112, 113, 139, 170, 174, 249.
Bode (B. H.), p. 93 note.
Boodin (J. E.), p. 91 note, 92 note, 122 note, 225 note, 235-236.
Bosanquet (B.), p. 2, 13, 17, 18, 31, 41, 257 note, 259, 260, 261, 262, 264, 266-269, 270, 271.
Bourdeau, p. 86 note, 159 note.
Boutmy, p. 24, 85 note.
Bowne, p. 275.
Bradley (F. H.), p. 2, 3-18, 19, 20, 31, 41, 91 note, 93, 95, 97 note, 99 note, 100 note, 123, 126, 132, 143 note, 168, 184, 192, 220, 227 247 note, 249, 251, 252, 254, 255, 257, 258, 259-266, 267, 268, 269, 270, 271.
Brett (G. A.), p. 193, 194.
Brockmeyer (H.), p. 31.
Brown (W.), p. 274 note.
Browning (R.), p. 32, 85, 111, 260.
Buckle, p. 1.
Bussell (F. W.), p. 178, 181.

Caird (E.), p. 1, 31.
Caldecott (A.), p. 80 note, 86 note, 182 note.
Caldwell (W.), p. 86 note, 87, 100 note, 178 note, 181.
Calkins (M. W.), p. 94 note, 99 note, 122 note, 192, 212, 274 note.
Carlyle, p. 1, 24 note, 29, 31, 78, 109-111, 114, 116, 242.
Carpenter (E.) p. 31 note.
Carus, p. 97 note, 107, 113 note, 118 note.
Castelain, p. 84 note.
Chalmers, p. 80 note.
Channing, p. 23, 26, 28, 31.
Chesterton (G. K.), p. 174, 175.
Chide, p. 43 note, 64 note, 99 note.
Churchill (W.), p. 88.
Clifford, p. 133.
Cohen (M. R.), p. 93, 211 note, 231 note.
Coleridge, p. 1, 3, 31, 116.
Colvin (St.), p. 97 note, 99 note, 122 note, 210.
Cousin, p. 31.

Davidson (Th.), p. 83, 117, 160.
Delbœuf, p. 82.
Dewey (J.). p. 41, 91, 92 note, 94 note, 95, 104 note, 105 note, 109 note, 121, 182, 192, 193, 205, 211, 212, 213, 222, 223, 241, 250, 251, 252, 273, 275.
Dickinson (Lowes). p. 21, 171.
Doan (F. C.), p. 192, 193.
Drake (D.), p. 237, 238.
Dresser (H.), p. 171.
Dühring, p. 197.

Edwards (J.), p. 24, 109.
Eisler (R.), p. 48, 273, 275.
Eliot (G.), p. 276.
Emerson, p. 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 81, 87, 102, 106, 111, 116, 117, 133, 242, 248, 270.
Eucken, p. 2.
Ewer (B. C.), p. 94 note.

Fawcett (E. D.), p. 172.
Fechner, p. 35, 37-40, 42, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 64, 77, 81, 83, 157, 160, 163, 165, 167, 168, 254.
Feuerbach, p. 49.
Fichte (I. H.), p. 41.
Fichte (J. G.), p. 32, 37, 195, 206.
Fite (W.), p. 86 note.
Flournoy, p. 117 note, 151, 166 note.
Follett (M. P.), p, 274 note.
Fourier, p. 54, 64, 70.
Fraser (C.), p. 80 note.
Fuller (Margaret), p. 27.
Fullerton (G. S.), p. 93 note, 202 note, 274, 275.

Galloway (G.), p. 41 note, 208, 241.
Gardiner (H. N.), p. 99 note.
Gassendi, p. 193, 194.
Gibson (B.). p. 99 note, 178, 181.
Giddings, (F. H.), p. 100 note.
Gifford (A. R.), p. 182 note.
Goddard (H. C.), p. 172.
Goethe, p. 1, 102.
Goldstein (J). p. 274.
Gore (W. C.), 188 note.
Green (Th. H.), p. 1, 2, 3, 31, 123, 268.
Grote (J.), p. 276.
Guernsey, p. 28 note.
Gurney, p. 83 note.

Haldane (R. B.). p. 3, 98 note.
Hamilton, p. 77.
Hannequin, p. 43 note.
Harris (W. T.), p. 2, 31.
Harrison (F.), p. 276 note.
Hartmann, p. 197.
Hegel, p. 1, 3, 19, 20, 21, 25 note, 32, 37, 40, 42, 74, 77, 132, 143, 165, 166, 168, 178, 195, 198, 206, 240, 249, 251, 256, 265.
Henley, p. 85.
Herbart, p. 41, 42, 45, 48.
Herder, p. 1.
Hocking (W. E.), p. 248, 253, 261, 271.
Hodgson (Sh.), p. 79.
Hoffding, p. 100 note, 273.
Holt (E. B.), p. 230 note, 234.
Horne (H.), p. 95 note.
Howison (G. H.), p. 98 note, 163 note, 177, 195-202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 271.
Hügel (F. v.), p. 253.
Hugo, p. 69.
Hume, p. 62, 74, 76, 77, 84, 104, 109, 123, 132, 226, 242, 244.

Inge (W. R.), p. 41 note, 196 note.
Irons (D.), p. 18.

Jacks (L. P.), p. 97 note, 153 note, 171 note.
James (H.), p. 23, 24, 26, 27, 28, 31, 276.
James (H.), jun., p. 23, 24, 26, 27, 75, 102, 105 note, 108 note, 113 note, 118.
James (W.), p. 2 note, 3, 7, 14, 15, 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 37, 38 note, 39 note, 40, 41, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 62, 63, 64, 68, 69, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83 note, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92 note, 93, 94 note, 96, 97, 98, 99, 100 note, 101-170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 218, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 234, 235, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 245, 246-251, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 269, 270, 271, 274.
Joachim (H. H.), p. 18, 93.
Joad (C. E. M.), p. 100 note.
Jones (H.), p. 3.
Jordan (D. S.), p. 87.
Jowett (B.), p. 2, 3.

Kallen (H. M.), p. 34 note, 86, 95 note, 96 note, 97 note, 107 note, 142 note, 172, 211, 250 note, 255.
Kant, p. 1, 40, 41, 48, 62, 63, 76, 196, 275.
Keller (G.), 49 note.
Kipling, p. 85.

Ladd (G. T.), p. 207, 208.
Lalande, p. 137 note, 274.
Lang (S. E.), p. 102 note, 213 note.
Laski, p. 100 note.
Lasswitz, p. 40.
Laurie, voir Scotus Novanticus.
Le Conte, p. 260.
Lefèvre (A.), p. 101, 163 note.
Leibniz, p. 5, 69, 196, 251.
Leighton (J. A.), p. 100 note, 206, 207, 274 note.
Lequyer, p. 65, 68, 69.
Lewes, p. 133.
Liebelt, p. 50.
Lloyd (A. H.), p. 99 note.
Lodge (O.), p. 22 note.
London (J.), p. 88.
Longfellow, p. 28.
Lotze, p. 3, 19, 38 note, 40-47, 48-49, 50, 53, 63, 75, 79, 100, 168, 178, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 195, 208, 275.
Lovejoy (A. O.), p. 35, 68 note, 75, 76 note, 95, 99 note, 205, 206, 226 note, 238, 239 note, 255.
Lutoslawski, p. 50-53, 83, 86, 98 note, 203.

Maccall, 80 note.
Mac Cosh, p. 80 note, 93 note.
Mac Gilvary (E. B.), p. 32, 35, 94 note, 182 note, 192, 205, 223.
Mach, p. 226, 253, 254.
Mackenzie (J. S.), p. 14, 18, 22, 41 note, 77 note, 84 note.
Mac Taggart (J. E.), p. 20-22, 96 note, 180, 181, 199, 202, 206, 214, 219, 271.
Mallock, 80 note.
Marshall (H. R.), p. 213 note.
Martineau, p. 20, 79, 178, 208, 209, 241.
Marvin (W. T.), p. 227 note, 228, 229, 231-234, 273, 274 note.
Mason (Ph.), p. 213 note.
Mather (C.), p. 109.
Maurice (D.), p. 80 note.
Mazzini, p. 80.
Meinong, p. 221, 224, 226.
Ménard (L.), p. 54, 55-62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 83, 86.
Merrington (E. N.), p. 245 note.
Mickiewicz, p. 50, 51.
Mill (St.), p. 2, 77-79, 83, 84, 117, 157, 182, 249.
Miller (Dickinson), p. 94 note, 101, 103 note, 104 note, 105, 106 note, 118 note, 121 note, 171, 210.
Minkowski, p. 238.
Montague (W. P.), p. 93 note, 94 note, 212, 213, 223.
Moore (A. W.), p. 93 note, 94 note, 95, 134 note, 192, 212.
Moore (G. E.), 126, 214-220, 225, 231, 241.
Münsterberg (H.), p. 35, 99 note.
Muirhead (J. H.), p. 91 note, 162 note, 191.
Myers (F. W.), p. 80, 83, 163.

Nettleship (R. L.), p. 3 note, 268 note, 269 note.
Nichols, p. 76 note.
Nietzsche p. 49, 50, 85, 153.

Oken, p. 38.
Overstreet (H. A.), p. 204, 205.

Parkhurst (H.), p. 274 note.
Parménide, p. 16, 145.
Paulsen, p. 49, 153 note.
Peirce (C. S.), p. 26, 32, 82, 102, 120, 202, 204, 211, 236, 260.
Perry (R. B.), p. 32, 92 note, 93, 94 note, 96 note, 100 note, 106 note, 137 note, 140 note, 148 note, 150 note, 151 note, 154, 170 note, 171 note, 224, 225, 226, 227 note, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 244, 271.
Pillon, p. 54.
Pitkin (W. B.), p. 122 note, 225.
Platon, p. 195, 220.
Poe, p. 25.
Pratt (J. B.), p. 92 note, 105 note, 237.
Prémontval, p. 64.
Preyer, p. 47.
Prince (Morton), p. 82, 168.
Pringle-Pattison, voir Andrew Seth.
Protagoras, p. 254.
Proudhon, p. 54, 55, 69, 70, 71.

Quincey (de), p. 1.

Rashdall (H.), p. 2, 22, 178-181, 188, 189, 206, 208, 241.
Rauh, p. 193.
Renan, p. 159.
Renouvier, p. 19, 54, 55, 60, 62-75, 76, 79, 82, 83, 103, 108, 114, 147, 152, 158, 159, 160, 173, 179, 189, 195, 242, 249, 254.
Riley (W.), p. 109 note, 115, 161 note.
Ritchie (D. G.), p. 18, 20, 74, 76 note, 77, 97 note, 99 note.
Ritschl, p. 178.
Robinet, p. 64.
Rogers (A. K.), p. 99 note, 202 note, 205, 206, 238.
Roosevelt, p. 88.
Rosny aîné (Bœx-Borel), p. 239 note.
Royce, p. 20, 21, 32-35, 86, 87 note, 88, 91 note, 93 note, 94, 130, 131, 133, 143, 156, 164, 165, 168, 171 note, 195, 197, 204, 205, 206, 208, 209, 254, 259, 260, 261, 271.
Russell (B.), p. 94, 126, 135, 141, 203, 214-222, 223, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 238, 241, 245, 246, 249, 250, 253.

Santayana (G.), p. 86 note, 87 note, 88, 118 note, 144 note, 172, 237, 238.
Schelling, p. 1, 32, 37, 38, 172.
Schiller (F. C. S.), p. 18, 20, 23, 37 note, 41, 42, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 90, 91, 92 note, 93, 97, 98 note, 115, 119, 132, 134 note, 171, 177, 181, 182-192, 194, 195, 196, 200, 201, 202, 204, 209, 210, 211, 223, 224 note, 231, 241, 242, 250, 257, 271.
Schoën, p. 41 note, 42 note, 43 note, 46 note.
Schopenhauer, p. 172.
Schubert, p. 38.
Scotus Novanticus (Prof. Laurie), p. 22, 23.
Secrétan, p. 73.
Seeger (A.), p. 89.
Sellars (R. W), p. 94 note, 236, 237, 238.
Service (R), p. 88.
Seth (Andrew) (Pringle-Pattison), p. 18-19, 20, 21, 100 note, 259 note.
Seth (James), p. 18, 19, 20, 121 note, 180, 198 note.
Sheldon (W. H.), p. 223, 224.
Sidis (B.), p. 136 note.
Siebert, p. 47 note.
Sigwart, p. 47, 75.
Sinclair (M.), p. 100 note, 254.
Sloan (Mc. G.), p. 276 note.
Spalding (K. J.), p. 213 note.
Spaulding (E. G.), p. 229, 231, 232 note, 233.
Spencer, p. 133.
Spinoza, p. 145, 195.
Stein (L.), p. 76 note, 85 note.
Stevenson, p. 85.
Stirling (H.), p. 1, 2.
Stoops (D.), p. 213 note.
Strong (C. A.)., p. 82, 94 note, 168, 237, 238.
Struve, p. 50.
Sturt (H.), p. 3, 20, 177, 178, 181, 202, 241.
Swedenborg, p. 23, 38, 116.
Swift (M. I.), p. 117.

Tausch, p. 87, 99 note, 157 note, 158 note.
Tawney (G. A.), p. 93 note, 95 note, 212, 239.
Taylor (A. E.), p. 18, 20, 22, 94, 99 note.
Tchernoff, p. 62 note.
Teichmüller, p. 47-48, 50, 51.
Temple (Mary), p. 27, 28.
Thilly (F.), p. 122 note, 202 note, 205 note, 207.
Tower (C. W.), p. 213 note.
Trendelenburg, p. 42.

Underhill (E.), p. 178, 181, 202.
Upton (C. B.), p. 19, 79 note, 80, 178 note, 208, 209, 241.

Van Dyke (H.), p. 86 note.

Walker (L. J.), p. 91 note.
Ward (J.), p. 92, 97 note, 100 note, 144 note, 180, 198, 259 note.
Ward, p. 80 note.
Wartenberg, p. 50.
Waterlow (S. P.), p. 217 note.
Watson (J.), p. 1 note.
Webb (C. C. J.), p. 273 note.
Weiss, p. 41.
Wells (H. G.), p. 173, 174, 175, 178 note, 213 note.
Wenley (R. M.), p. 31 note.
Whitby, p. 171 note.
Whitehead (A. N.), p. 238.
Whitman (W.), p. 25, 29-31, 87, 106, 111, 112, 117, 155, 163.

Wilde (N.), p. 274 note.
Winchell, p. 275.
Winslow, p. 76 note, 93 note.
Wolf (A.), p. 93 note.
Wolf, p. 275.
Woodbridge (F. J. E.), p. 96, 205 note, 213 note, 223.
Wright (Ch.), p. 102.
Wundt, p. 38, 39 note, 40, 48-49.

Zénon, p. 145, 254.

Le Mans. — Imp. G. Guenet.

Philos.H.
W136p
1947
Author Wahl, Jean
Title L
et
DATE

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 18 07 05 005 6